مكتبة الدراسات العقدية
(١)

العقيدة الإسلامية

أصولها وتأويلاتها

الجزء الأول

المدخل

دكتور
محمد عبد الستار نصار
أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعتي الأزهر وقطر

الطبعة الثانية

مزيدة ومنقحة

١٤٠٩ هـ — ١٩٨٩ م

دار الطباعة المحمدية

بالأزهر بالقاهرة

الإهداء

إلى طلاب العلم فى جامعة الأزهر بخاصة وجامعاتنا العربية والإسلاميـــة عامة ، وإلى المشتغلين بالدراسات العقيدية ،

ثم :

إلى فلذة كبدى « يحيى » من أضاء الله به حياتى بعد أن جاء على شوق وانتظار ، فكان بمجيئه فتحا للنفس ، اقتضى الشكر المضاعف لله رب العالمين
أهـــدى هـذا الكتاب

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة (1)

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

وبعـــد :

فقد صح العزم منى — بتوفيق الله سبحانه — على إصدار سلسلة من الدراسات العقدية تتخذ من أصول العقيدة الإسلامية، كما جاءت فى الكتاب والسنة منطلقاً لها، ثم تتعمق أظهر الآراء فى المسائل المعروضة من خلال تصورات وتفسيرات أصحاب الفرق الظاهرة لها. وتبين بعد — المقارنة والموازنة — أيها أقرب إلى الأصل الظاهر. وأيها قد بعد عنه، ومدى هذا البعد. وتحاول فى نفس الوقت وبأسلوب علمى متميز إيجاد أساس لتضييق الهوة البعيدة بين هذه الآراء إذا سمح الموقف بذلك، لأن انفعال العقول والنفوس بالنص الديني متفاوت، تفاوت مدارك البشر ونفوسهم.

والغرض من هذه الدراسة، هو جمع الآراء الظاهرة فى المسائل التى تتعرض لها فى صعيد واحد، تسهيلا على الدارسين من ناحية، وبياناً لقيمة المحاولات الفكرية التى أدلى بها أصحاب الآراء والمذاهب فى المسائل العقدية من ناحية أخرى.

---

(1) لم أغير فى مقدمة الطبعة الأولى إلا شيئاً يسيراً يلاحظ فى آخر المقدمة، وكذلك التمهيد.

وسيترتب على هذا الموقف قضية هامة فى تناول العقيدة ، وهى : أى الاتجاهات أولى بأن يؤثر على غيره ، إرضاء للنفس والعقل والشرع ؟ هل هو الاتجاه العقلى الموغل فى التعقل والمسرف فى تخريج مسائل العقيدة فى ضوء مارسمه لنفسه من أصول وقواعد ، كما يمثله الاتجاه الاعتزالى وبعض فلاسفة الإسلام؟ أو هو الاتجاه العقلى المخفف الذى حاول المزاوجة بين ظاهر النص وفهم العقل، كما يمثله الاتجاه الأشعرى والماتريدى؟ أو هو ذلك الاتجاه المؤمن بما يمليه ظاهر النص مع التفويض فى الكيفيات والحقائق كما يمثله الاتجاه السلفى المعتدل ؟ أو هو السبيل المسرف فى التمسك بظاهر النص مع عدم التفويض كما يمثله أصحاب الاتجاه الحشوى من المشبهة والمجسمة ؟ وأخيراً : هل هو ذلك المنهج الذى ينظر إلى النص الدينى على أنه يحمل حقيقتين : إحداهما : تليق بالعوام وهى مايفيده الظاهر ، والأخرى خاصة بأولى اليقين ، وهى الحقيقة الباطنة ؟ .

الحق أن هذه الإثارات وغيرها — فى تقديرى — مشبعة للدارس وفى نفس الوقت ستدخل به إلى معرض حافل بالآراء والأفكار فى مجال العقيدة ، حتى يقارن ويوازن بينها .

ولما كانت الدراسة على هذا الشكل تحتاج إلى تمهيدات متعددة تقف على مبادىء علم العقيدة وعلى كثير من المفاهيم والاصطلاحات التى ستستخدم فيها والملابسات والظروف التى صاحبت ظهور بعض الآراء والاعتقادات ، فقد جعلت هذا الجزء مدخلا إليها وسيتلوه — بإذن الله ومشيئته — أجزاء فى المسائل الرئيسية فى الإلهيات والنبوات والسمعيات .

وسيتبين للدارس القيمة الحقيقية لما يمثله علم العقيدة فى داخل البيئة الإسلامية من حيوية فكرية وروحية ، وما يأخذه عن عاتقه من مهمة المواجهة لكل الحركات الفكرية المتطرفة ، والملحدة الوافدة إلينا من خارج

نطاق الإسلام نفسه ، أو التى يصطنعها بعض الأغرار من أبناء جلدتنا
وسيوقفنا أمام قضية حاسمة هى : أن هذا العلم ينبغى ألا يقف فى منهجه
— وبخاصة فى قضية المواجهة — عند نفس الأنماط التى وقف عندها
السابقون فى استدلالاتهم، بل لابد من استيعاب الأفكار والآراء والنظريات
التى استحدثت فى النطاقين النظرى والعملى حتى يستطيع الإدلاء بالرأى
الصواب ويبين مافيها من موافقة أو مخالفة لأصول العقيدة ، ويكشف
عن زيف الدعاوى التى تزعم أن عصر الإيمان بقوة غيبية قد انتهى ،
وحل محله عصر العلم الذى يفسر جميع حقائق الوجود فى ضوئه .

إن أسلافنا قد أدركوا هذه القضية — وبخاصة المتأخرين منهم —
وحسبك أن تقرأ كتاباً مثل « المواقف » للإيجى ، لترى كيف احتوى
على كثير من المباحث التى قد تبدو للنظر العابر مبتوتة الصلة بدراسة
العقيدة ، ولكن التحقيق يؤكد خلاف ذلك ، فمعرفة العلوم الكونية
الطبيعية تكشف من غير شك عن أسرار كثيرة مودعة فى ثنايا هذا
الكون ، والكشف عنها تدعيم للإيمان فى نفس المؤمن . ودعوة إليه لمن
لم يتعصب لهوى أو لدين غير صحيح .

إن الله سبحانه قد أشار إلى الآيات الكثيرة التى حفل بها هذا الكون
الواسع ، كما لفت الأنظار إلى ما انطوت عليه النفوس البشرية من دلائل
على وجوده وعظمته ، وجعل الآفاق والنفوس مجلى لهذه الآيات ، هداية
للمهتدين وحجة على المعارضين ، قال تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق
وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء
شهيد(١) .

وما تفيده هذه الآية : هو أن الأدلة النظرية المجردة وحدها لا تكفى فى

(١) سورة فصلت آية : ٥٣ .

بعض الأحيان ؛ لأنها قد لا تفهم لدى بعض الناس؛ ومن ثم يلفت القرآن النظر إلى تلمس الأدلة فى ظواهر الكون بجانب ماتنطوى عليه النفس ، حتى تتكافأ مع مستويات النفس البشرية ، فلا يبقى بعد ذلك عذر لمتذر أو حجة لمحتج .

وقد تطورت العلوم فى عصرنا تطوراً هائلا ، ولا شك أن هذا التطور له أثره على العقيدة سلباً أو إيجاباً ، ومن ثم كان على العاملين فى حقل الدراسات الدينية — وبخاصة فى مجال العقيدة — أن يدركوا هذه الحقيقة وأن يضعوها أمامهم وهم يقررون أصول الاعتقاد تحقيقاً لها أو دفاعاً عنها ، بذلك يبقى علم أصول الدين أو علم العقيدة موصولا بمستوى هذه الأمة وهو القرآن الكريم ، الذى يقرر وجوب مراعاة الظروف التى يخاطب فيها المدعوون إلى الله فى قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن »(١) .

والآية التى ذكرناها تمثل إطاراً عاماً للمناهج التى ينبغى أن تراعى عند الدعوة إلى الله أو الدفاع عن دينه — كما ذكرنا — ولم تفصح عن مضمون المصطلحات الثلاثة التى ذكرتها . وهى : الحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتى هى أحسن ، وتركت ذلك لمقتضيات الأحوال لتلزمنا نحن بضرورة استحداث المنهج المناسب فى ضوء الإطار العام الذى تقرره .

وإذا كانت بعض الأدلة التى ساقها أسلافنا فى معرض استدلالاتهم على بعض العقائد قد مضى زمانها بحكم تطورات العلم ، أو بسبب عدم فهمها لضعف أذواق بعض الناس وهبوط ملكاتهم ، فإن هذا فى حد ذاته يؤكد ما سبق أن ذكرناه ، وهو ضرورة تطوير منهج هذا العلم بما

(١) سورة النحل آية : ١٢٥

يتلاءم مع الواقع وإلا أصبح علماً مبتوت الصلة بالحياة ، ولا قيمة له إلا فى كونه تراثاً فكرياً فحسب ، وهذا ما ينطق به الكثيرون من الدارسين بالنسبة لكتب علم الكلام عند المتأخرين .

وقد يخشى بعض الغيورين من الدعوة إلى وجوب تطوير منهج علم الكلام حفاظاً منهم على التراث من ناحية ، وخشية منهم أيضاً من الانزلاق إلى المهاوى التى تضر بالعقيدة وتؤثر على الدين من ناحية أخرى .

ولكن هذه الخشية ينبغى ألا تصل بهم إلى هذا الحد ؛ ذلك لأن المطلوب هو تطوير المنهج والأسلوب ، وليس تطويراً للحقائق والموضوعات التى تدرس فى هذا العلم ؛ لأن فى هذا مسخاً لها وتشويهاً ، وما أشبه موقفنا — والحالة هذه — بموقف القائد الماهر ، الذى يطور سلاحه حسب مقتضيات المعركة هجوماً أو دفاعاً . وهذا الذى نقوله لا يخرج إطلاقاً عما توحى به الآية الكريمة التى ذكرناها آنفاً .

فى ضوء هذه المقدمة سيكون منهجنا فى هذه الدراسة .

ولما كان هذا الجزء بمثابة التوطئة والمدخل لهذه الدراسة التى نتمنى أن تكون أصيلة ومستوعبة ، فإننا قد وضعنا أمام أنظارنا ما كتبه أسلافنا حين تناولوا التمهيدات التى تكون بين يدى المؤلفات فى هذا العلم لأن فهم مسائله وإدراك قضاياه ، يتوقف غالباً على هذه المقدمات .

والله نسأل أن يفيد منه الدارس بقدر ما بذلنا فيه من جهد .

دكتور

محمد عبد الستار نصار

مدينة نصر فى : { ٢٣ من ذى القعدة سنة ١٤٠٩ هـ
٢٧ من يونية سنة ١٩٨٩ م

تمهيد

الدراسة فى هذا الجزء تدور حول مجموعة من النقاط الرئيسية ، تكون فى مجموعها مدخلا طبيعياً إلى دراسة العقيدة .

أولها : المبادىء الأساسية التى تقال بين يدى كل علم ، وهى: حده — موضوعه — ثمرته — فضله — نسبته — واضعه — اسمه — استمداده — حكم الشارع فيه — مسائله — . وقد جمعها بعضهم فى قوله :

إن مبادى كل فن عشرة   الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبه والواضع   والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى   ومن درى الجميع حاز الشرفا

ثانيها : نشأته وتطوره واتجاهاته مع الإشارة إلى أهم الفرق وأسسها ومنهجها والاصطلاحات المستعملة فيه ، والمراد بها لدى أصحابها .

ثالثها : دراسة مقارنة للمناهج التى استخدمت فى إطار هذا العلم والأساس الذى قام عليه كل منها . ومدى ما فيها من فهم صحيح لنصوص الكتاب والسنة .

رابعها : ما يمكن أن يفيده هذا العلم فى حياتنا المعاصرة ، وما يقتضيه ذلك من ضرورة استيعابه لمنجزات العلم التجريبى التى تكشف كل يوم عن الجديد من مكنونات هذا الكون مما يدعم الإيمان فى نفوس المؤمنين ، ويكون حجة على المعاندين المكابرين .

وقد يقتضى البحث التوسع فى بعض المسائل بما يقتضيه المقام ، وقد يقتضى أيضا إضافة مسائل أخرى غير مدرجة فيما ذكرنا . ونعتقد أن ذلك كله سيرتبط برابط فكرى بحيث يظهر للدارس أثر ذلك فى التسلسل والاطراد بين المسائل التى سيتعرض لها هذا الجزء .

وإذا كان من المعلوم أن الممارسة الفعلية لتدريس كتاب ما أو الإحساس برجع الصدى الذى يحدثه لدى القارئين ، قد يحمل المؤلف على مراعاة ما شاهده من خلال هذه الممارسة ، من تعديل عند إعادة طبعه ، فإن هذا قد حملنى على إعادة النظر فى بعض القضايا ، أحيانا فى شكلها من حيث التطويل أو الاختصار ، وأخرى من حيث الحكم عليها ، وهذا ما سيجده القارىء فى هذه الطبعة .

وسيجد القارىء كذلك قضايا لم تكن موجودة فى الطبعة الأولى ، لدى فرق لم تكن مذكورة ، كما سيلاحظ تعديلا واضحا فى تركيب فصول الكتاب ، حتى يعطى الصورة المرتجاة منه ، وسيترتب على هذا زيادة حجمه عن الطبعة السابقة ، وأتمنى أن يحقق ما أرجوه منه .

الفصل الأول

مبادىء علم العقيدة

لن ألتزم فى هذا الفصل وأنا أتعرض لمبادىء هذا العلم بنفس الترتيب السابق ذكره فى التمهيد ، لأنى أرى أن بعضها أولى بأن يقدم من تأخير. ولعل أهمها هو : اسم هذا العلم . لذا سأقدمه أولا :

١ — أسماء هذا العلم :

لهذا العلم عدة أسماء . وصل بعض الكاتبين بها إلى ثمانية ، نذكر منها ما يأتى :

(أ) علم العقيدة . (ب) علم التوحيد .
(ج) علم الفقه الأكبر. (د) علم أصول الدين .
(هـ) علم الكلام .

ومما لاشك فيه أن مسمى هذه الأسماء واحد لدى كل العلماء ، ولكن الملاحظ أن لكل وجهة فى إيثار أحدها على غيره ، لها ما يبررها فى نظره.

فالذين يرون أن اسم « علم العقيدة » هو الأولى بأن يطلق على هذا العلم ، يلاحظون الثمرة المرجوة منه ، وهى : انعقاد القلب انعقاداً لا يقبل الانفكاك أبداً — بناء على وضوح البراهين القطعية — على موضوع الاعتقاد ، وهى التى أشار إليها صاحب المقاصد بقوله : « تحلية الإيمان بالإيقان »(١) . فى حق كل من لديه استعداد لذلك .

---

(١) ج ١ ص ١٠ ط الأستانة سنة ١٢٧٧ هـ .

ودون الإيمان المتيقن — على حد التعبير السابق — يكون إيمان المقلد ثم الدرجة الأدنى التى لا ترقى إلى درجة اليقين ، من ظن وشك وتوهم .

ولعل هؤلاء يلاحظون أيضاً أن موضوع « أصول الدين » ينبغى أن يكون كذلك ، فى مقابلة الأمور « الفرعية » التى يكفى فيها الظن ، إذا كان اليقين فيها أمراً غير ميسور . أو لأن طبيعتها لا تقتضى ذلك ، وإذن فثمرة هذا العلم وطبيعة موضوعه ، هما اللذان جعلا هذا الفريق يؤثر هذه التسمية على غيرها .

وإذا كانت العقيدة فى الإسلام بل فى الأديان كلها تشكل الأساس الذى يقوم عليه بناء الدين فأعتقد أن هذه التسمية أولى من غيرها بأن تكون علماً على هذا العلم ، لا سيما إذا لاحظنا أن الأسماء الأخرى لا تعطى المعنى الذى يعطيه هذا الاسم ، وهذا ما سنذكره بعد .

وأما الذين يطلقون على هذا العلم اسم : « علم التوحيد » فقد لاحظوا أن مبحث « الوحدانية » هو أهم مباحث هذا العلم ، ولما كان الأمر كذلك فقد جعلوا عنوانه علماً على العلم كله ، تسمية للعلم بأشهر مباحثه .

وهذه التسمية — فى نظرنا — لا ترقى إلى مستوى التسمية السابقة ، ذلك لأن دلالة مبحث من مباحث العلم — حتى ولو كان أشهرها — على العلم كله لا تكون دلالة مطابقية كما أنها من ناحية أخرى لم تكشف عن ثمرة هذا العلم ، تلك التى تضمنتها التسمية الأولى ، كما لم تكشف أيضاً عن الأدلة التى ينبغى أن تستعمل فيه ، حتى تصل بقضاياه ومسائله إلى مرتبة اليقين .

ثم إن هذه التسمية قد توحى بشىء من القصور فى طبيعة هذا العلم ، — بغض النظر عن ملاحظهم عند التسمية — ذلك لأن أولى مهمات هذا العلم فى نظر العقل الصريح والنص الصحيح تثبيت اليقين فى نظر المسترشد ، وإقامة الحجة على المعاند ببيان أن لهذا الكون خالقاً ، وقد يكون لمسترشد

عالياً — قبل أن تقدم له الحجة — من الاعتقاد فى وجود إله ، كأثر من آثار ارتكاس الفطرة الإنسانية ، فكيف تكون مهمة هذا العلم إثبات الوحدانية قبل إثبات وجود الإله ذاته ؟ ومناقضة من يقول بخلاف ذلك ، من المعاندين الذين يرون أن الطبيعة تسيرها قوى ذاتية لا تحتاج فى تفسيرها إلى أية قوة خارجية ؟ .

نعم !! إن القرآن الكريم قد زاوج فى حديثه بين خطاب الجاحدين الذين لا يؤمنون بوجود « إله » وخطاب غير الموحدين ، الذين يعترفون بآلهة متعددة ، وأعتقد أن مخاطبة الأولين فى الترتيب العقلى تكون متقدمة على مخاطبة الآخرين ، قال تعالى : « قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى ... »(١) وقال سبحانه : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد »(٢) . وقال : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون »(٣) فهذه الآيات تشير إلى الدلائل الكونية والنفسية على وجود الله سبحانه وتعالى ، ولها نظائر كثيرة فى القرآن الكريم .

وأما الآيات التى تبرز دلائل الوحدانية فهى كثيرة كذلك ، مثل قوله تعالى : « وهو الله لا إله إلا هو له الحمد فى الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون ۝ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون . قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ۝ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا

---

(١) سورة إبراهيم : آية ١٠ . (٢) سورة فصلت : آية ٥٣ .
(٣) سورة يونس : آية ١٠١ .

فيـــه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » ويوم يناديهم فيقول أين شركائى الذين كنتم تزعمون »(١) ، وقوله : « لو كان فيهما آلهـة إلا الله لفسدتا »(٢) ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض »(٣) .

والذى نريد أن ننتهى إليه هنا : هو أن قضية « إثبات وجود الإله » الحق مقدمة على أدلة توحيده ، بل إنا نرى أن الثانية لازمة للأولى . ومتى ثبت الملزوم ثبت لازمه . ولا يعترض على ذلك بالنظر إلى أصل الفطرة ؛ لأن القرآن الكريم قد لاحظ الواقع ، عندما خاطب الجاحدين تارة وهم « الدهرية » الذين يقولون : « نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » وخاطب غير الموحدين تارة أخرى ، من ثم رأينا أن المؤلفين فى علم العقيدة يقدمون أدلة إثبات الصانع على أدلة الوحدانية فى ترتيب مباحثهم ، لذا كانت هـذه المباحث أعم وأشمل من مباحث أولئك الذين يلجأون إلى إثبات « الوحدانية » مباشرة ، اعتقاداً منهم بأن مسألة الإيمان بوجود إله هو الأحق بهذا الوصف مسألة فطرية ، لا ينبغى أن يقام عليها دليل وقد نسوا أن القرآن نفسه هو الذى تعرض لهـــذه القضية ، بحكم أن الفطرة الإنسانية التى فطر الله الناس عليها ، لم تبق على نقائها الأول ، بل تدنست بفعل التأثيرات المادية والشهوانية التى خضع الإنسان لها ، يبرر ذلك أن الله سبحانه قد أدرك الإنسانية فى كل طور من أطوار حياتها برسول يأخذ بيدها إلى طريق الرشد ، ويقيلها من عثراتها ليقيمها على المنهج الصحيح ، وصدق الله العظيم إذ يقول : « وإن من أمة إلا خلا فيها

---

(١) سورة القصص : الآيات من ٧٠ — ٧٤

(٢) سورة الأنبياء : آية ٢٢ (٣) سورة المؤمنون : آية ٩١

نذير(١) وقوله : « ... لقد جاءت رسل ربنا بالحق »(٢) .

وأما الذين يؤثرون تسمية هذا العلم باسم « الفقه الأكبر »(٣) ، فقد لاحظوا فى ذلك طبيعتـــه مع المقابل لها من فروع الدين ، وهو الفقه الأصغر باعتبار أن الأصل أكبر من فرعه . وهـذه التسمية فى نظرنا معيبة من ناحية تخصيص الشىء بمقابله . مع عدم الكشف عن طبيعته الذاتية وخصائصه التى يمتاز بها .

وأما من أطلق على هذا العلم اسم « علم أصول الدين »(٤) فقد لاحظ نفس الذى لاحظه أصحاب الإطلاق السابق .

وأما الذين يؤثرون تسميته باسم « علم الكلام »(٥) فقـد لاحظوا أن المتقدمين كانوا يبدأون كلامهم عند تناول مباحثه بقولهم : الكلام فى كذا أو لأن مسألة « كلام الله » قد أخذت من الباحثين فى هذا العلم جهداً كبيراً ، أو لأن العلم نفسه يعنى بالكلام النظرى الذى ليس تحته عمل . وعلى أى نحو من أنحاء التعليل نرى أن هذه التسمية لم تكشف عن طبيعة هذا العلم كما كشفت عنها التسمية باسم « علم العقيدة » .

---

(١) سورة فاطر آية ٢٤ (٢) سورة : الأعراف ٤٣

(٣) أول من أطلق هذه التسمية على هذا العلم هو الإمام أبو حنيفة وينسب إليه كتاب بنفس الاسم .

(٤) انظر : التهانوى . كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ط بيروت سنة ١٩٦٦

(٥) انظر : المواقف ص٤٥ ج١ ط أولى مطبعة السعادة القاهرة سنة ١٩٠٧م

لم آثرنا التسمية الأولى؟

كلمة « عقيدة » مأخوذة من « العقد » وهو « الربط المحكم » وإذا كان هذا الربط لا يتصور معه الانفكاك فى الماديات . فهو فى المعنويات أشد وأوثق ؛ ذلك لأن « القلب » متى وصل إلى « اليقين » بصحة شىء أو فساده ، بناء على وضوح الأدلة على ذلك ، أو بهداية من الله سبحانه للإنسان ، بنور يقذفه فى قلبه ، فإنه والحالة هذه يحصل بين « المعتقد » و « المعتقد فيه » ، وثوق لا يقبل الانفكاك أو النقض ، وإنما قلنا : أو بهداية من الله إلخ ، لنبين أن الوصول إلى الحق ليس مقصوراً على الأدلة المحررة على حد تعبير حجة الإسلام الغزالى فى المنقذ (١) ، وهـذا هو الواقع الذى تحتمه خالقية « الله » سبحانه وتعالى للإنسان وإفساح طريق معرفته والايقان به ، ولبعطى الله بذلك أملا لأولئك الذين لم ترق عقولهم إلى مستوى إدراك الأدلة اليقينية ، ولكنهم ينطوون على قلوب نقية طاهرة ، وليتبين لكل ذى عقل أن قلوب البشر فى يدى الله يصرفها كيف يشاء ، حتى لا يركب الإنسان متن الشطط ، اغتراراً بعقله واعتزازا بإدراكه ، وصدق الله العظيم إذ يقول : « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء »(٢) ، ويقول : « وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض أو سلماً فى السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين »(٣)

---

(١) انظر : المنقذ من الضلال ص١١٨ ط القاهرة سنة ١٩٧٢

(٢) سورة القصص : آية ٥٦

(٣) سورة الأنعام : آية ٣٥

والمهم أن التسمية بالعقيدة هنا أولى من غيرها كما ذكرنا، سواء كان الأمر بالنسبة لليقين الشخصى أو بالنسبة للدفاع عن الدين، والذود عن حمى العقيدة؛ ذلك لأن الرضى النفسى بشىء ما لا يتأتى إلا بعد اليقين بصدقه، كما أن الدفاع عنه — على اعتبار أن علم العقيدة مزدوج الأثر، إذ مهمته التثبيت اليقينى والدفاع عنه — لا يتأتى على الوجه الأكمل إلا بعد اليقين المطلق بقوة مايدافع عنه.

٢ — حد هذا العلم:

من المعلوم لدى الدارسين للمنطق أن العلوم لا يقصد من تعريفها، الكشف عن حقيقتها، بل يكفى فيها مايميز كل علم منها عن غيره. من ثم كان تعريف علم العقيدة ينبغى أن يكتفى فيه بما يميزه عن سواه من العلوم الأخرى.

وسنستعرض التعريفات التى قال بها السابقون، ثم ننظر فيها، هل وفت بالغرض أم لا، فى ضوء الرسالة المنوطة بهذا العلم وهى تثبيت العقيدة فى نفس المعتقد، بناء على مايقدمه من الأدلة، والدفاع عنها ضد مايثار حولها من شبهات المعاندين والمخالفين.

ونحب أن نشير هنا إلى نقطة هامة بين يدى «التعريفات» هى: أننا نقصد بالعقيدة هنا، الأصول الراسخة التى تشكل أساس الدين، كما جاء بها ظاهر الكتاب والسنة، ولا نقصد تصورات الفرق المختلفة حول هذه الأصول، كما ننبه إلى ماأشرنا إليه من قبل، وهو: أن تعدد الأسماء لهذا العلم لا يؤثر فى وحدة المسمى ومن ثم فإذا أوردنا تعريفاً من التعريفات لعلم الكلام، فإنما يقصد به تعريف علم العقيدة الذى آثرناه عنواناً لهذا العلم.

التعريف الأول :

قال الإمام الغزالى وهو بصدد تعريف هذا العلم : « إنى ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ماأردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده،غير واف بمقصودى وإنما مقصوده (حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها من تشويش أهل البدعة . . . . (١) والجزء الأخير من هذا الكلام هو ماعرف به الغزالى هذا العلم ، ومهمته عنده هى : حراسة العقيدة الصحيحة ، عقيدة أهل السنة .

التعريف الثانى :

عرف ابن خلدون علم الكلام بما لايخرج عن تعريف الغزالى فقال : « علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة(٢) .

التعريف الثالث :

يرى عضد الدين الإيجى فى تعريف هذا العلم أنه « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ،مايقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل،وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام فإن الخصم وإن خطأناه ، لا نخرجه من علماء الكلام »(٣)

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ٩٦
(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٠٣٥ القاهرة ١٩٦٠م تحقيق د. على وافى .
(٣) المواقف جـ ١ ص ٣٢

التعريف الرابع :

قال سعد الدين التفتازانى فى تعريف هـذا العلم : هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية . . . ويتميز عن الإلهى بكون البحث فيه على قانون الإسلام ، أى ما علم قطعاً من الدين ، كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء ، وكون العالم محفوفاً بالعدم والفناء ، إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة »(١)

التعريف الخامس :

هو ما صرح به الشيخ محمد عبده بقوله : « التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن تثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل ، لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم(٢)

مناقشة التعريفات :

إذا دققنا النظر فيما أوردناه من تعريفات فسنلاحظ أن التعريفين : الأول والثانى واضحان فى أنهما غائيان ، من قبيل تعريف الشىء بالغاية منه ، ليس هذا فحسب ، بل إنهما ظاهران فى أن هذه الغائية مرتبطة بما يفيده ظاهر النص الدينى من حقائق فى هذا المقام بالنسبة للحق سبحانه وتعالى ، هى محل لليقين التام ، دون نظر إلى ما يفيده هذا الظاهر فى حق البشر ، وهذا هو المعبر عنه بالمنهج السلفى ، الذى غايته « حفظ عقيدة أهل السنه والجماعة » ، على حد تعبير الغزالى .

---

(١) المقاصد ج ١ ص ٥ — ١١ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٤ . ط . القاهرة — دار المعارف سنة ١٩٦٥

ونعتقد أن هذين التعريفين قد يرضيان القلب أكثر من إرضائهما للعقل؛ ذلك لأن الوقوف عندهما يعنى أن المحاولات المبذولة من قبل غير أهل السنة والجماعة، والتى تدخل فى صميم تقرير العقائد والدفاع عنها بمنهج مختلف، لا تكون داخلة ضمن إطار علم العقيدة، وفى هذا ظلم للمخالفين لهذا المنهج، فمن المعلوم أن المعتزلة قد أبلوا بلاء حسناً فى الدفاع عن العقيدة ضد تيار الملحدين والمنحرفين، وليس المراد بالعقيدة هنا نوعاً خاصاً من الاعتقاد، بل المراد بها العقيدة الإسلامية فى شمولها وعمومها، وفى تقديرى أنه فى مجال الدفاع، لا يضير العقيدة — من حيث هى — أن تتنوع الأسلحة التى تستعمل فى الدفاع عنها، بل قد يتأكد أن يستعمل المدافع عن عقيدته أسلحة خصمه وهنا لا يجدى الوقوف عند حدود المنهج النصى، كما أن فهم النص الدينى فهما لا يظهر فيه الغلو والانحراف وما يستلزمه هذا الفهم من التأويل المعتدل أمر لا خشية فيه.

وأرى من الضرورى هنا: التفرقة بين مقامين مختلفين تماماً: مقام تقرير العقيدة فى البيئة المؤمنة، ومقام الدفاع عنها ضد هجمات الملاحدة المارقين.

ففى المقام الأول قد لا نحتاج كثيراً إلى المنهج العقلى الصارم، الذى يدس أنفه فى كل كبيرة وصغيرة من مسائل العقيدة، حتى ولو كانت متأبية على الفهم والتأويل، بل يكون الواجب فى كثير من الأحيان إيثار منهج التسليم على منهج التأويل.

وفى المقام الثانى قد نضطر إلى استخدام المنهج العقلى وتؤثره على المنهج الأول، وفى تصورى أن هذا الذى ذكرناه هو ما تقتضيه طبيعة المواجهة بين الدين وبين خصومه، من ثم رأينا الجدل فى القرآن يأخذ مع المخالفين منهجاً غير الذى يستعمله مع المسترشدين وطالبى الحق، ففى قوله تعالى:

« قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين(١) » ، وقوله : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ... »(٢) بيان واضح على أن سبيل تقرير العقيدة أمام من يخاصمها لا يكفي فيه الوقوف عند ظاهر النص ، أو أن تكون دعوى مجردة عن أدلتها .

من ثم نرى أن تعريف الغزالى وابن خلدون من قبيل التعريفات الخاصة .

وإذا كان القرآن الكريم بطبيعته « جمال وجوه » ، وإذا كان هذا سرا من أسرار إعجازه ، لأنه مورد لكل الأفهام والمدارك ، فأعتقد أن كل العقول التى تنطلق منه ، تقريراً لظاهره — دون المساس بقضية التنزيه الإلهى ، فيما يتعلق بالمتشابه فى بعض الآيات التى يوهم ظاهرها المشابهة والمماثلة — أو فهماً معقولا لما يمكن أن يفيده هذا الظاهر ، أو دفاعاً عنه ضد أصحاب الفهم السقيم ، أو الملحدين الضالين ، بمنهج عقلى صريح ، إنما يكون أصحاب هذه الأفهام مشتغلين بهذا العلم ، حتى وإن لم يكونوا على منهج أهل السنة والجماعة .

ونلاحظ أن التعريف الثالث لهذا العلم ، وهو الذى أورده « الإيجى » قد تجاوز هذا الضيق الذى جاء فى التعريفين السابقين ، ذلك لأنه يقرر أن خصوم المنهج (السنى) لا يخرجون عن كونهم مدافعين عن عقيدتهم ، وكأنى به لا يقف كثيراً عند حدود المنهج المستخدم فى التقرير أو الدفاع ، حين يكون الإطار واحداً ، هو هذا الدين ، وفى هذا تقرير للواقع ، ذلك لأن استعدادات الناس وتصوراتهم ووسائل اقتناعهم وإقناعهم لا يمكن أن تقف عند نمط واحد .

---

(١) سورة البقرة : آية ١١١ (٢) سورة الأنعام : آية ١٤٨

وقد رأينا الغزالى(١) ينسى الفوارق بين المناهج المختلفة فى إطار الدين الواحد ، حين يستلزم الأمر ذلك، فى مقام رده على الفلاسفة، فى المسائل التى اعتقد أنهم خالفوا الدين فيها استخدم فى الرد عليهم معظم المناهج التى قال بها المتكلمون ، وقد ذكر بوضوح أنه عند الشدائد تذهب الأحقاد ، فألزمهم مذاهب خصومه من المتكلمين ، يقول فى ذلك: « ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق، ربما خالفونا فى التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد(٢) .

وهذا التعريف الذى أورده « الإيجى » واضح فى شموله لكل المذاهب والفرق الكلامية، التى انطلقت من النص الدينى . تقريراً ودفاعا، يدل على ذلك قوله : « فإن الخصم — أى خصم المذهب الأشعرى الذى يعتنقه — وإن خطأناه لا نخرجه من علم الكلام .

وفى تقديرى أن هذه لمحة طيبة من « الإيجى » ذلك لأن التصورات حول النص الدينى لا يمكن أن تكون واحدة — كما سبق أن أشرنا —

---

(١) هنا يظهر أن حجة الإسلام يقرر المسألة على وجه مخالف لما ذهب إليه فى تعريف علم الكلام .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٨٠ . ط دار المعارف . القاهرة سنة ١٩٥٨ تحقيق د . سليمان دنيا .

هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى ، تخفف هذه النظرة من حدة الصراع الداخلى البادى بين الفرق المختلفة ، فى مجال العقيدة ، الذى يتجلى حين يتشبث كل فريق بأنه وحده على الحق ، وأن سواه على الباطل ، بل قد وصل الأمر إلى حد التكفير .

وأهم من هذا الموقف أنه يفيد كثيراً فى توجيه الطاقات الفكرية المختلفة توجيهاً جديداً ، ويتغير مسرح المعركة من المجال الداخلى إلى المجال الخارجى ، وهذا ما ينبغى أن تكون عليه جميع الفرق التى تنطلق من دين واحد . حينئذ تكون جهودها موجهة لرد الهجمات التى يراد لها أن تنال من الدين من ناحية خصومه الحقيقيين. ولعلنا فى واقعنا المعاصر نستطيع أن نستغل هذا المبدأ . فتتحد كل الفرق والمذاهب ضد التيارات الإلحادية بدلا من صراعها الداخلى .

وأما التعريف الرابع الذى أورده « التفتازانى » ففيه من الشمول أيضاً ما ليس فى التعريفين الأول والثانى ، لأنه يقرر أن البحث فى هذا العلم يكون على قانون الإسلام .

وهذا القانون عام لكل الفرق الإسلامية . وليس مقصوراً على فريق دون آخر ، وبهذا يشمل كل المحاولات الفكرية التى أدلى بها أصحاب المذاهب المختلفة فى ساحة علم العقيدة، وكل تحفظه أن العلم الإلهى(١) وإن كان يشارك علم العقيدة فى تناول قضايا مشتركة بينهما ، إلا أنه يخالفه فى أن البحث فيه ليس على قانون الإسلام ، بل ينطلق من تصورات فلسفية حرة .

---

(١) هو أحد أقسام العلم عند الفلاسفة الإلهيين ، ويبحث فى القضايا المتعلقة بالإله بحثاً حراً غير منطلق من نص شرعى .

=

وأما التعريف الخامس والأخير فهو أوضح التعريفات بالنسبة للدارس المبتدىء ، لأنه يوضح هدف العلم وغايته وموضوعه فى نفس الوقت . وهو — أيضاً — عام لكل المناهج التى استخدمت فى هـــذا السبيل ، حيث لم يقصر قانون البحث فيه على مذهب بعينه . كما أنه يشير إلى أصول الإيمان التى جاء بها الكتاب والسنة .

٣ — موضوع علم العقيدة :

للعلماء فى تحديد موضوع هذا العلم اتجاهان :

اتجاه يقرر موضوعه من خلال أصول الدين ، فيرى أنه : ذات الله سبحانه وتعالى من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز ، والرسل من حيث ما يجب لهم وما يستحيل عليهم وما يجوز فى حقهم ، ثم السمعيات ، كالمعاد والحشر والحساب إلخ . وموضوع هذا العلم عند أصحاب هذا الاتجاه لا يتجاوز ما جاء فى الحديث الشريف عن موضوع الإيمان : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره »(١) .

وأما الاتجاه الآخر : فيقرر أصحابه أن موضوع علم العقيدة أوسع

= وخير من تناول أقسام العلم بالتفصيل من المفكرين المسلمين ، الفارابى فى كتابه « إحصاء العلوم » ، كما كتب ابن سينا صفحات طويلة عن الموضوع ، وقد عرف العلم الإلهى بأنه العلم الذى يبحث فى أمور لا تصلح لأن تخالط المادة ولا تدخلها الحركة مثل : واجب الوجود .

انظر : كتابنا فى الفلسفة الإسلامية : قضايا ومناقشات ص ١٣٢

(١) انظر الحديث بتمامه فى صحيح مسلم جـ ١ ص ٣٦ — كتاب الإيمان — باب بيان الإسلام والإحسان إلخ ط الحلبى القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

من أن يحصر فى الموضوعات السابقة ، لأن هناك كثيراً من المباحث التى قد تبدو غير وثيقة الصلة بدراسة العقيدة . ولكن التحقيق أثبت أنها لازمة وضرورة فى دراسة هذا العلم . كدراسة أحوال الممكنات التى يتوصل بها إلى ضرورة الإيمان بوجود واجب الوجود إلخ . ولنستمع إلى ما قاله صاحب المواقف فى بيان موضوع هذا العلم ، يقول فى ذلك : « وهو — أى موضوع الكلام — المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً » ، ويعلل لذلك بقوله : « لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع ، وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام ، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء ، وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما فى إعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته »(١) .

وإذا أردنا أن نقارن بين الإتجاهين وأيهما أولى بالاعتبار لقلنا : إن الاتجاه الأول يكفى موضوعاً لطلاب العقيدة من الطريق القريب المباشر . حيث يقفون أمام موضوعاتها وجهاً لوجه . وأما الإتجاه الثانى : فهو لازم فى حق من يريد الدراسة الدقيقة العميقة . ومعلوم أن موضوع هذا العلم لدى أصحاب الاتجاه الأخير قد تضخم ؛ لأن المعلوم الذى يتوقف على دراسته ومعرفته إثبات العقائد ، موضوعه واسع فى حد ذاته ، فدراسة طبائع الممكنات لمعرفة أصولها وخصائص كل منها للوصول إلى القوة المؤثرة فيها ، هو من لوازم دراسة علم العقيدة ، وكأن المعارف كلها وسائل — إذا توفر القصد والنية عند طلب الحق — للوصول إلى غاية محددة هى تمكين العقيدة من القلب بناء على وضوح الأدلة البادية فى الكون والنفس .

---

(١) المواقف ج ١ ص ٤٠ مرجع سبق ذكره .

وأحسب أن الإتجاه الثانى أولى بالقبول فى عصرنا الذى نحياه ، بعد أن اطرد العلم وازدهر ، وكشف عن الجديد الذى يدعم قضية الإيمان . كل ذلك مرتبط بحسن النية وشرف المقصد . والبعد عن التعصب والهوى. وحسب الدارس أن يرجع إلى كتاب من الكتب التى ظهرت حديثاً ، والتى تحمل طابع استخدام المنجزات العلمية فى تدعيم قضية الإيمان ، ونخص بالذكر منها واحداً فقط ، هو كتاب « الإسلام يتحدى »(١) ، وسيعرف أن موضوع علم العقيدة فى عصرنا هذا يحتاج إلى الاستعانة بكثير من المباحث التجريبية والنظرية . فى إيضاح حقائق هذا الدين من حيث أصوله ، ولعل هذا هو ما عناه صاحب المواقف فى كلامه السابق . وهو ما عبر عنه بالتعلق البعيد كتركب الأجسام إلخ .

٤ — ثمرة هذا العلم :

يقول شيخ الإسلام « إبراهيم بن محمد البيجورى » فى ثمرة هذا العلم: « وثمرته معرفة الله بالبراهين القطعية ، والفوز بالسعادة الأبدية »(٢). وهذا الكلام — على إيجازه — يحمل معانى كثيرة ، فمعرفة الله بالبراهين القطعية التى تفيد اليقين ، دونها جهود ينبغى أن تبذل ممن يريد ، بالتأمل والتفكر والاعتبار فى النفس والآفاق ، والمعرفة أوسع من أن تحصر فى إثبات الوجود لله تعالى، بل تشمل الواجبات والممكنات والمستحيلات، فى حقه وفى حق من يختارهم لتبليغ رسالته ، وفى نفس الوقت تؤدى

---

(١) ألفه العالم الهندى المسلم وحيد الدين خان ، وترجمه إلى العربية ظفر الإسلام خان ، وانظر على الأخص مبحث : قضية المعارضين ص ٣١ ومابعدها ط لبنان . مؤسسة الرسالة . دار البحوث العلمية سنة ١٩٨٥ م .

(٢) تحفة المريد على جوهر التوحيد ص ٩

معرفة الله على هذا الشكل إلى الإيقان باليوم الآخر ومافيه، وبالكتب التى أنزلها على رسله إلخ من الموضوعات التى تحدثنا عنها من قبل .

وهذا الكلام المجمل من الشيخ «البيجورى» قد جاء مفصلا فيما ذكره «الإيجى» فى المواقف حيث قال: «وهى — أى فائدته — أمور، هى:

الأول: الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات(١)» خص العلماء المؤمنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين، رفعاً لمنزلتهم، كأنه قال، وخصوصا هؤلاء الأعلام منكم .

الثانى: إرشاد المسترشدين، بإيضاح الحجة لهم إلى عقائد الدين وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم .

الثالث: حفظ قواعد الدين أن تزلزلها شبه المبطلين .

الرابع: أن يبنى عليه العلوم الشرعية الفرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها .

الخامس: صحة النية فى الأعمال وصحة الاعتقادات(٢) .

والمدقق فيما أورده «الإيجى» فى بيان ثمرة علم العقيدة يلاحظ أن هذه الثمرة راجعة إلى الشخص الدارس نفسه، بإخراجه من التقليد إلى اليقين، وتصحيح نيته وعقده، كما أنها راجعة أيضاً إلى غير الدارس، فإن كان مسترشداً فقد تكفل هذا العلم بإيضاح السبيل أمامه، وإن كان معانداً فقد ألزمه بالحجة والبرهان . وأخيراً: ترجع الثمرة أيضاً إلى تثبيت قواعد الدين بدرء الشبهات والأباطيل . فكأنها والحالة ذات

---

(١) سورة المجادلة آية ١١

(٢) المواقف ج ١ ص ٥١ — ٥٢ مرجع سابق .

ثلاث جهات : جهة راجعة إلى الشخص نفسه ، وجهة راجعة إلى غيره ، وجهة ثالثة إلى قواعد الدين نفسها .

وقد أورد صاحب « المقاصد » فائدة دنيوية لهذا العلم ، تحسب أنها لم تذكر لدى سواه فقال : « ومنفعته فى الدنيا انتظام أمر المعاش ، على وجه لا يؤدى إلى الفساد » وأما فى الآخرة فهى : النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد »(١) .

ولعل الفائدة الدنيوية المذكورة هنا معللة بأن الإنسان متى تيقن من أصول دينه ، بنى عليها سلوكه مع الله ومع غيره ، فتستقر الحياة ويزول الاضطراب ، وهنا يظهر ما لهذا العلم من أثر فى الدنيا والآخرة على السواء .

والحق أن ماذهب إليه « التفتازانى » أمر صحيح ، والواقع الذى يعيشه إنسان العصر يؤيد صحته ، فالقلق النفسى الذى يساوره والاضطراب العقلى الذى يحياه ، مرجعهما إلى فقدان الإيمان بالله رب العالمين ، ولم تستطع الحضارة التى ينعم بثمراتها أن تثبت فؤاده ، بل كانت السبب فيما صار إليه ، لأنها لم تعالج منه إلا جانباً واحداً هو الجانب المادى ، وأغفلت فيه جانب الروح ، الذى يتميز به عن بقية الكائنات الحية ، يقول الدكتور « محمد إقبال » فى هذا المقام : « إن إنسان العصر — وبخاصة فى البلاد الغربية — على الرغم مما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمى يجد نفسه فى ورطة ، فمذهبه الطبيعى قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق له مثيل ، لكنه قد سلبه إيمانه فى مصيره هو ، إن نشاطه المادى والعقلى جعله يكف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، التى تتغلغل فى أعماق النفس ، فهو فى حلبة الفكر فى صراع صريح مع نفسه

---

(١) المقاصد ج ١ ص ١١ مرجع سابق .

هو فى مضمار الحياة السياسية والاقتصادية فى كفاح صريح مع غيره ، ويجد نفسه — أيضاً — غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وقد استغرق فى الواقع الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده وأخف الأضرار التى أعقبت فلسفته المادية ، ذلك الشلل الذى اعترى نشاطه والذى أدركه أحد زعماء الاتجاه المادى — هكسلى — وأعلن سخطه عليه »(١) .

أجل !! إن إنسان اليوم فى حاجة ماسة إلى التنوير الروحى ، ولن يتأتى ذلك إلا إذا أزيلت من نفسه رواسب الجاهلية ، وخلى بينه وبين الفطرة النقية الطاهرة ، وعلم العقيدة هو الكفيل بهذه المهمة ، متى استخدم فى ذلك الأساليب المناسبة ، التى تلائم إنسان هذا العصر ، وتلك مسئولية ينبغى أن تتضافر على مواجهتها كل القلوب المخلصه ، سواء فى ذلك ، الأفراد أو المؤسسات التى تضطلع بالدعوة إلى الله .

٥ — فضل هذا العلم :

تتفاضل العلوم بحسب موضوعاتها ، والغاية منها وفائدتها ، ولما كان موضوع علم العقيدة والغاية منه وفائدته على الوجه الذى ذكرناه من قبل فإنه حينئذ يكون أشرف العلوم وأفضلها . وقد قال بعض الكاتبين فى هذا المقام .

أيها المقتدى ليطلب علماً   كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كى تصحح حكماً   ثم أغفلت منزل الأحكام

ولا نحسب أن ما ذكر هنا فيه شىء من المبالغة ، فموضوع هذا العلم هو أصول الدين التى تبنى عليها أحكامه ونظمه وآدابه .

---

(١) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢١٤ . ط — القاهرة سنة ١٩٦٨ .

ونحب أن ننبه هنا إلى مسألة هامة ، هي أن الخلاف بين العلماء فى تحديد أفضل العلوم إنما يرجع إلى أنهم لم يحددوا ماهية علم الكلام بالذات فالسلفيون يرون أن هذا العلم هو ما تمخضت به جهود المعتزلة وغيرهم ممن يخرجون على ظاهر النص ، ومن هـــذا ما ذكره شارح الطحاوية بقوله : عن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه قاله لبشر المريسى : «العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم ، وإذا صار الرجل رأساً فى الكلام قيل زنديق أو رمى بالزندقة» ، وما ذكره أيضاً عن الإمام الشافعى أنه قال : «حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ويقال : هـــذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على الكلام ، وأنشد:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه فى الدين
العلم ما كان فيـــه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين

ولا نشك فى أن ماقاله الشافعى وأبو يوسف — إن صح ذلك — إنما يتوجه إلى المراء والجدال واللجاج فى أصول الدين الظاهرة ، مما ليس تحته عمل ، وهو التنطع المقيت ، كالجدل فى طبيعة الذات الإلهية ، وما سوى ذلك مما ليس للعقل فيه مدخل ، بل يتلقى من صاحب الشرع .

والذين يسلكون سبيل الجدال فى الدين — لا الجـــدال عن الدين بمعنى الدفاع عنه — قد أنذرهم الله تعالى بقوله : «.. ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال * له دعوة الحق ..»(١).

وقول الرسول ﷺ حين خرج على قوم يتراجعون فى القـــدر : «أبهذا أمرتكم أم بهذا جئت إليكم ، ما عرفتم فاعملوا وما لم تعرفوا

(١) سورة الرعد آية ١٣ ، ١٤

فآمنوا ، إنمـــا هلك من كان قبلكم اختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض »(١).

وبهذا يظهر أن علم الكلام المؤسس على الكتاب والسنة ، والذى يهدف إلى الثمرات التى أشرنا إليها ليس مراداً لمن استشهد بكلامهم شارح الطحاوية، وإلا فأين العلم الذى يتكفل بمهمة التثبيت والدفاع على الوجه الذى ذكرناه؟ إن قيل : هو القرآن والسنة المبينة الشارحة له . يقال : فى هذا الكلام دور فاسد ، لأن إثبات الصانع — وهو أهم قضايا هذا العلم — سيكون بكلامه أى أنه سيتوقف على كلامه، وكلام الصانع متوقف على ثبوته ووجوده ، وهذا هو الدور الفاسد بعينه .

على أنا نقول لهؤلاء : ماذا تقولون فى مجادلة القرآن للخصوم ،وبخاصة فى مجال العقيدة ؟ هل تنكرون عليه ذلك ؟ حاشاهم أن يقولوا بهذا ، إذن هم يعترفون بأن الجدال مطلوب لبيان صدق العقيدة التى يعتقدها المجادل أمام خصومه ، وبيان تهافت أدلة هؤلاء الخصوم على عقيدتهم . وفى هذا الإطار ينبغى أن يكون نقد الغيورين من السلف لكل من عارضهم. أما إذا تجاوز الأمر هذا الحد فأعتقد أنه تحكم لا مبرر له . وهنا يظهر أن الجدال عن الدين « تثبيتاً أو دفاعاً » هو مهمة العقيدة وأما الجدال فى الدين والمراء فيه فهو التنطع المذموم .

وبهذا يظهر أن فضل هذا العلم مستمد من شرف موضوعه ، بنفس الحدود التى رسمناها ، وإذن فهو أشرف العلوم وأعلاها .

وقد يحلو لبعضهم أن ينظر بعين قاصرة ، فيقرر أن فى هذا تجاوزاً

---

(١) انظر الحـــديث بتمامه فى الطبقات لابن سعد ص ١٤١ ج ٤ والمدرسة السلفية للمؤلف ص ٤٩٢ .

لفضل القرآن والسنة ، كما أشار إلى ذلك الإمام الشافعي فيما نقلنا عنه من قبل ، وكما قال بعضهم :

أيها المقتــدى ليطلب علما   كل علم عبد لعلم الرسول
تطلب الفرع كى تصحح أصلا   كيف أغفلت علم أصول الأصول

وإنا نقول : نحن لا ننكر أن القرآن والسنة هما مصدر هذا الدين ، ولكنا نتساءل : ما الذى يحتوى عليه هذان المصدران ؟ هل يحتويان على ما هو فوق أصول الدين وفروعه ؟ أعتقد أن الجواب بالنفى ، وإذن فالمشتغل بأصول الدين مشتغل بهما بالضرورة ، والمحظور الذى يخشى منه هؤلاء — وهو الخروج على إطار ما يفيده ظاهر النص ، وتحكيم العقل فى قضايا الدين الأساسية — نوافقهم على التشبث به عندما يتبين لنا سوء النية ، الذى يظهر من خلال ما لا يقبله العقل الصريح ، والذى يكون أثراً لثقافة وافدة ، وبيئة غير بيئتنا ، وهذا ما ظهر فى بعض الآراء والأفكار التى أخذت طابع الإلحاد والزندقة فى نطاق الفكر الإسلامى ، مثل ما جاء به كل من ابن الراوندى والرازى الطبيب وغيرهما ممن تأثر بالنزعات الإلحادية .

٦ — حكم الشارع فى هذا العلم :

يرى بعض الباحثين أن حكم تعلم علم أصول الدين هو الوجوب العينى على كل مكلف ، ذكراً كان أو أنثى (٢) .

---

(١) ينظر بالتفصيل كتاب الانتصار للخياط المعتزلى بالنسبة لابن الراوندى . وأما الرازى فقد ظهرت بعض الدراسات الأكاديمية التى تبرئه من تهمة الزندقة .

(٢) تحفة المريد ص ٩

ويبدو أن المراد بالوجوب العينى هنا مالا يستغنى عنه من أمور الدين الأصليـــة ، إجمالا فى حق العامى وتفصيلا فى حق المسترشد ، من ثم رأينا الإمام الغزالى يفصل القول فى هذا المقام فيقول : إن الأدلة التى نحررها فى هـــذا العلم تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرضى القلوب . والطبيب المستعمل لها ، إن لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأى كان مايفسده بدوائه أكثر مما يصلحه (١) وبنى هذا على اختلاف الناس فى استعدادهم ومداركهم فى التعليم ، فهم فى نظره أربع فرق :

الفرقة الأولى : آمنت بالله ، وصدقت رسوله ، واعتقدت الحق ، واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة ، فهؤلاء ينبغى أن يتركوا وماهم عليه ، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم ، فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى .

الفرقة الثانية : طائفة مالت عن اعتقاد الحق ، فمن استمسك بالباطل من هؤلاء ولم يذعن لمقتضى الدليل فلا ينفعه إلا السوط والسيف .

الفرقة الثالثة : طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعا ، ولكن خصوا فى الفطرة بذكاء وفطنة ، فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم فى عقائدهم ... فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم ، بإيراد الكلام المقنع المقبول عندهم .

الفرقة الرابعة : طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخايل الذكاء والفطنة ، ولكن يتوقع منهم قبول الحق إذا أزيل ما اعتراهم فى عقائدهم

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٧ ط القاهرة ١٩٣٢

من الريبة ، فهؤلاء يجب التلطف بهم أيضاً فى استمالتهم إلى الحق بما يتلاءم مع استعدادهم (١).

ويتنهى حجة الإسلام — بعد هذا البيان لطبائع البشر واستعدادهم — إلى أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفاية ، وليس فرض عين، لأن التصديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشك ليس بواجب على كافة الخلق — بناء على التقسيم السابق — وعلى هذا فقيام بعض الناس فى كل قطر من الأقطار وصقع من الأصقاع بالاشتغال بهذا العلم ، ليقاوم به دعاة البدعة ، ويستميل المائلين عن الحق ، ويصفى القلوب عن عوارض الشبهات يسقط الطلب عن الباقين(٢)

وكلام الغزالى هنا أولى بالقبول ، لأنه لا يمكن أن يستبطن كل الناس أسرار هذا العلم ، وهناك فرق بين تحصيل أصول العقيدة، الذى هو مطلب كل معتقد على قدر استعداده ، وبين أن يتفقه فريق هذه الأصول بقدر يؤهلهم لتثبيتها فى نفس المسترشد وإزالة الشكوك والأوهام التى تعترضه ودفع الشبهات التى يثيرها الخصم . فهذا لا يتكفل به إلا من تؤهله مواهبه لذلك .

ونحسب أن قول الله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون »(٣) عام لكل أمور الدين ، أصولها وفروعها ، وبيان لحكم التفقه فيه ، أصلا كان أو فرعا كذلك .

---

(١) نفس المرجع صـ ٩
(٢) نفس المرجع ص ١٠
(٣) سورة التوبة الآية : ١٢٢

ونشير هنا إلى أمر قد ألمحنا إليه من قبل عند حديثنا عن فضل تعلم علم العقيدة، وهو أن الاتجاه المغالى فى تحقير هذا العلم — يقصد علم الكلام بمعنى المماراة والجدل فى الدين — بل الحكم على المشتغلين به بالزندقة. وعدم الفلاح، إنما ينصب حكمهم هذا على الكلام المذموم، الذى يراد من ورائه التشكيك بإثارة الشبهات وزعزعة الاعتقاد كالخوض فى متشابه القرآن خوضاً لا طائل من ورائه، وكالسؤال عن طبائع المغيبات، مما هو محل للتسليم والإذعان، وليس مجالا للتعقل والإدراك. كما تشير إليه الآية الكريمة: «هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب»(١)

وبهذا يتأكد أن مهمة هذا العلم قائمة فى إطار تفاعل العقل مع الوحى بما يعطى لكل منهما قدره، فى تأصيل العقيدة فى القلب وتمكنها منه وجريانها فى وجدان صاحبها مجرى يستحيل معه انفكاكها عنه مهما كثرت الشبهات وتزينت الأباطيل بزينة الأدلة.

٧ — استمداده :

يستمد هذا العلم مادته من النقل والعقل معاً، ويختلف التركيز على أحدهما دون الآخر باختلاف الموضوعات التى يتناولها، من ناحية، وباختلاف الفرق من ناحية أخرى، وباختلاف الطالبين من جهة ثالثة فوجود الصانع وصدق الرسل يثبتان بالعقل، وهما أهم أصول الدين، وما سواهما يعول فيه على النقل والعقل، كل منهما فيما يخصه.

ونتبه هنا إلى محظور خطير أماته ظروف التلاقح بين الفكر الإسلامى

---

(١) سورة آل عمران الآية : ٧

والفكر الوارد ، هو أنه من خلال عملية التأثير والتأثر اللازمة لكل حضارة قد دخل إلى نطاق الفكر العقدى بعض الأفكار والآراء التى أثرت على صفاء العقيدة ، بدعوى أن للعقل مدخلا فى تقرير أدلتها وقد ظهر هذا بوضوح لدى فريق من الباحثين فى هـــذا العلم ، ممن ينزعون منزع التطرف العقلى فى بعض مباحثهم مثل بعض المعتزلة والشيعة وكذلك لدى بعض الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا تخريج بعض الأصول العقدية على غرار الحلول الفلسفية لها ، بحجة التوفيق بين الدين والفلسفة فجاءت تخريجاتهم على حساب الدين والفلسفة معاً (١). وسنوفى هذا الموضوع حقه فيما يأتى عند دراستنا لتطور هذا العلم.

وبهذا يظهر أن أصول هذا العلم وثيقة الصلة بمصدر الدين نفسه ، وأن لها مبرراً شرعياً ، إن القرآن الكريم والسنة المطهرة قد اشتملا على كثير من المباحث العقدية ، تثبيتا لعقيدة صحيحة ، ودحضاً لشبهة فاسدة .

كما أنهما قد اشتملا على أصول المباحث الإلهية ، والنبوات والأمور السمعية ، وكل هذه المسائل مطروحة أمام العقل ليتدبرها .ومن تفاعله مع النص الدينى نشأ هذا العلم ، ومن تمرسه على أساليب الحوار والتوليد تضخم حتى صار على النحو الذى رأيناه لدى المتأخرين ، مما يعد أقرب إلى إثبات المهارات العقلية والدربة على فن الكلام والتخريج أكثر من كونه تبياناً لأصول العقيدة النقية .

ولعل هذا هو الذى جعل كثيراً من الغيورين على الدين يقفون من هذا العلم الموقف الحذر الذى أشرنا إليه من قبل .وهذا أمر نفسى لا يمكن أن نعفى هؤلاء وأمثالهم منه .

---

(١) انظر : فى الفلسفة الإسلامية ، قضايا ومناقشات للمؤلف : ص ٧٢ ، ٩٠ ، ١٣٣ . ط أولى . القاهرة . الانجلو المصرية ١٩٨٢ م

ولكن الذى نراه أن هذه الخشية وإن كانت أمراً نفسياً لا يمكن رده إلا أنها من الناحية العملية لن تفيد شيئاً ، فالمسترشد إن كان صادقاً فى طلب الحق فسيوفقه الله إلى ذلك ، وغيره إن كان يريد الفتنة فسينكشف أمره ، وستكون عاقبته خسراً ، وما لنا لا نترك الأمر كى يحكم فيه قول الله تعالى : « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة»(١).

وحسبنا هذا القدر مما أوردناه من الحديث عن أهم مبادىء علم العقيدة لننتقل إلى موضوع آخر ، مما تعرض له الباحثون فى هذا العلم ، وله صلة وثيقة بما نحن بصدده .

٨ — أول الواجبات على المكلف :

جاء فى «شرح الأصول الخمسة» القاضى عبد الجبار المعتزلى قوله : «إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل : النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ؛ لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فيجب أن تعرفه بالتفكر والنظر»(٢) .

ويقول الإمام «الجوينى» فى هذا المقام : «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم»(٣) .

وينقل عن «النظام» و «الجاحظ» المعتزليين أن الشك هو أول واجب على المكلف ، حتى يصل بعد ذلك إلى اليقين بواسطة الأدلة التى تؤدى إلى ذلك . يقول الجاحظ : «وقال النظام : نازعت من الملحدين الشاك

---

(١) سورة الأنفال : آية ٤٢ (٢) ص ٣٩ ط القاهرة سنة ١٩٦٥

(٣) الارشاد إلى قواطع الأدلة ص ٣ ط القاهرة سنة ١٩٥٠

والجاحد ، فوجدت أن الشاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود، والشاك أقرب اليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره ، حتى يكون بينهما حال شك»(١)

ويرى شارح الطحاوية — من السلفيين المتأخرين — أن النطق بالشهادتين هو أول الواجبات على المكلف ، ويستدل على ذلك ببعض الآيات القرآنية ، التى تقرر أن الدعوة إلى «توحيد» الله عز وجل هى أول ماجاءت به الرسل عليهم السلام ، مثل قوله تعالى : «لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره»(٢) . وقال هود عليه السلام لقومه: «اعبدوا الله مالكم من إله غيره(٣).وقال صالح عليه السلام لقومه : «أعبدوا الله مالكم من إله غيره»(٤) . وقال شعيب عليه السلام لقومه: «اعبدوا الله مالكم إله غيره»(٥): وقال تعالى مصوراً ماقاله الأنبياء جميعاً لأقوامهم فى بداية دعوتهم : «ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت»(٦).وقال تعالى : «وماأرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى اليه إنه لا إله إلا أنا فاعبدون(٧). وقال رسول الله ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»(٨).

ويقول القرآن الكريم فى معرض حديثه عن منافذ المعرفة التى يدرك

---

(١) الحيوان ج ٦ ص ٣٥ ط القاهرة سنة ١٩٦٦ تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون .
(٢) سورة الأعراف الآية ٥٩ (٣) سورة الأعراف الآية ٥٦
(٤) سورة الأعراف آية : ٧٣ (٥) سورة الأعراف آية ٨٥
(٦) سورة النحل آية : ٣٦ (٧) سورة الأنبياء آية : ٢٥
(٨) الطحاوية ص ٧٥

بها الإنسان الوجود حوله بعد أن يصبح مستعداً لذلك : «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة . . . » .

ويقول : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت» إلى غير ذلك من الآيات التى تحض على النظر والاعتبار .

نحن الآن أمام عدة اتجاهات فى القضيه التى معنا ، فما دليل كل منها ، وأيها أقرب إلى روح القرآن الكريم ؟ .

يرى جمهور المعتزلة — كما صور رأيهم القاضى عبد الجبار — ويرى وجمهور أهل السنة أيضاً وجوب النظر(١)، والخلاف بينهما فى الموجب، فبينما يرى الأولون أنه « العقل » يرى الآخرون أنه الشرع ، ويقرر الفريقان أن العقل أساس التكليف الشرعى ، ولكل منهما وجهة فى ماذهب إليه من حيث إيجاب النظر .

فالمعتزلة — انطلاقاً من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين — يقررون أنه لو لم يجب النظر عقلا للزم إفحام الرسل . وبيان ذلك : أن المكلف لا ينظر مالم يعلم وجوبه ، ولا يعلم وجوبه مالم ينظر ، فتوقف النظر على العلم بوجوبه من قبل الرسل ، وعلى هذا فقد توقف النظر على نفسه . وهذا محال ، فدل ذلك على أن الإيجاب من قبل العقل لا من قبل الشرع ؛ لأن الإيجاب هنا أمر ذاتى للعقل وليس لخارج .

أما أهل السنة فيذهبون إلى أن الموجب للنظر هو الشرع ، وليس

---

(١) عرف الإمام البيضاوى النظر بقوله : « ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى إلى استعلام ماليس بمعلوم .

العقل، ويقررون أنه لا يتوقف على العلم بالوجوب كما يدعى المعتزلة، بل على التمكن من العلم، وقد أجرى الله سنته بعدم تواطؤ العقلاء على الإعراض عن النظر فى عجائب الكائنات، وغرائب المصنوعات، ومن أعظم ذلك، ما تأتى به الرسل من خوارق العادات(١).

ويرى هؤلاء أن المعتزلة عندما عللوا إيجاب النظر بالعقل حتى لا يلزم من ذلك إفحام الرسل، كانوا غير متنبهين إلى أن ذلك يلزمهم أيضاً؛ لأن وجوب النظر غير ضرورى عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر إلى أنظار دقيقة، وإذا قلنا بإيجاب النظر عقلا، فإنه يلزم فى هذه الحالة أن يتوقف على نفسه، وهذا مالاحظوه على أهل السنة.

وأما ماذكره «الجوينى» من أول الواجبات هو القصد إلى النظر، فأعتقد أن ذلك منه تدقيق لامبرر له؛ ذلك لأن العاقل منا قل أن يعمل فكره من غير قصد، والمهم فى هذا المقام هو مايفضى إليه النظر، وليس النظر نفسه، أو القصد إليه، فكلاهما عند التحقيق وسيلة يتولد عنها العلم، وليس الغرض أن نقف طويلا عند الوسائل، مادام مطلوبنا هو الغايات.

وأما ماذهب إليه أصحاب القول بوجوب الشك فأعتقد أنهم قد لاحظوا أن الإنسان لايمكن أن ينتقل من عقيدة إلى مايضادها دفعة واحدة، وكلما قويت أدلة العقيدة الجديدة لديه يكون فى المقابل ضعف أدلة ماكان عليه من اعتقاد سابق، وهذا تحليل شبه دقيق لعمليات الإنسان النفسية التى يمر بها عبر تحصيله للعلوم والاعتقادات، وإنما قلت: شبه دقيق ولم أقل دقيقاً، لأن بين العقيدة ومايضادها درجات من العمليات النفسية،

---

(١) شرح السنوسية جـ ١ ص ١٠. ط. دار القلم — الكويت سنة ١٩٨٣ م.

كالإنكار والوهم ، والشك والظن ثم اليقين ، ويبدو أن كلا من النظام والجاحظ قد اختصرا هذه المراحل فى مرحلة واحدة أطلقوا عليها اسم « الشك » ، وأحسبنى أفهم من كلامهما أنهما يقصدان به « التوقف » ، أو الحياد قبل الجزم والتيقن من العقيدة الجديدة ، وأفهم أيضاً أنهما لم يقصدا الشك فى الحقيقة(١) ، وإنما عدم التسليم بالأدلة إلا بعد تمحيصها .

وأما ماذكره شارح الطحاوية من أن أول الواجبات هو النطق بالشهادتين ، فأعتقد أن هـذا لا يستقيم إلا فى حق المقلدين الذين لا يستطيعون النظر ، وإلا فعلى أى أساس يقر صاحب النظر السديد بهما ؟ وكيف يستقيم ذلك والقرآن الكريم قد طلب إقامة التوحيد على العلم ؟ قال سبحانه : « فاعلم أنه لا إله إلا الله »(٢) .

واتجاه القرآن الكريم واضح فى إيجاب النظر . بدليل امتنان الحق سبحانه على الإنسان بما أعطاه من وسائل الإدراك ، وبما أودع فى الأنفس والآفاق من مكنونات أسراره مابه يتوصل إلى معرفة خالقه سبحانه وتعالى ، عندما تخلو فطرته من الأرجاس والأدناس ، وكأن هذه الآيات الباهرات شاهدات للإنسان القابل لموجب النظر ، وعلى غيره الذى صده شيطانه عن السبيل .

ويلاحظ أن خطاب القرآن الكريم فى مقام توجيه منافذ المعرفة عند

---

(١) ينسب صاحب السنوسية هذا القول إلى عموم المعتزلة ، وهذا خطأ ، كما يرى أنه فاسد على أصل أهل السنة ؛ لأن الشرع قد طلب زواله، فكيف يطلب حصوله ، وفاسد على أصل المعتزلة أيضاً ، لأنه كفر . وهو قبيح عندهم لعينه ، فلا يكون مأموراً به وقد بان لك أن من قال بالشك لايقصد به ماقصده السنوسى فليعلم ذلك .

(٢) سورة محمد : آية : ٩

الإنسان إلى مجالى خلقه وإبداعه يتحدث عنه من حيث طبيعته ، أى أن تلك الطبيعة مستعدة بما أودع الله فيها لأن تصل إلى الحق متى استعملت الوسيلة الصحيحة إلى ذلك ، وهى النظر الصحيح المفضى إلى الإيمان مع دفع المعارض الخارجى من التعصب والهوى والشهوة . ونؤكد على هذا المعنى هنا لأنه يهمنا كثيراً عند بيان الأثر المترتب على الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة فى هذه القضية . وهو ماسنذكره الآن .

أثر الخلاف بين جمهور المعتزلة وجمهور أهل السنة

لا شك أن هناك أثراً للخلاف بين هذين الفريقين فى هذه المسألة ، فى شأن أهل الفترة ، وهم الذين لم تدركهم رسالة رسول توجههم إلى الحق ، فعلى مذهب الأولين يكونون غير ناجين إذا لم يعرفوا ربهم وخالقهم ، وعلى مذهب الآخرين يكونون ناجين ، لأن الحق سبحانه قد قرر فى قرآنه أن تعذيب العصاة متوقف على بعثة الرسل . قال سبحانه : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »(١) .

ويظهر أن الفريق الأول قد نظر إلى عدة أمور منها :

١ — أن العقل أساس التكليف الشرعى ، ولولاه لما كلف الإنسان .

٢ — أن القرآن الكريم قد خاطب الإنسان من حيث استعداده — بتوجيه نظره إلى التفكير والاعتبار من غير أن يقيد ذلك بكونه آتياً عن طريق رسول من الرسل ، وإذن فالآيات عامة فى هذا السبيل . أو أن المراد بالرسول فى الآية الكريمة : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » يمكن أن يحمل على ما هو أعم مما هو معروف لدى الجمهور عن معنى الرسول ، ليشمل كل إعلام يترتب عليه علم جديد . فإذا كان العقل

---

(١) سورة الإسراء الآية : ١٥

من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ...»(١). فظاهر الآية يدل على أن الله سبحانه وتعالى قد استنطق الإنسان — فى عالم الذر قبل أن يجىء إلى هذا العالم — بالشهادة على أن له رباً خالقاً فشهد بذلك، وإذن فالإيمان بوجود الله مركوز فى الفطرة البشرية، ولكن الارتكاسات التى تحدث للإنسان فى هذا السبيل إنما ترجع إلى المؤثرات الخارجية التى تضعف أمامها عوامل القوة فيه، يؤكد ذلك قول الرسول ﷺ فيما يرويه عن رب العزة: «خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين»، وقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». ففى هذين الحديثين، وفى الآية قبلهما ما يدل على أن الإيمان بالله أمر فطرى، وأن العقل متى اتخذ السبيل الصحيح فإنه لن يترك للمؤثرات الفاسدة سبيلا إلى الإنسان.

ثانياً: أن التمييز بين الحق والباطل أمر فطرى عند سلامة الفطرة أيضاً تدرك كلا منهما بقوة أدلة الحق وضعف أدلة الباطل، وإلا كان منشأ الأخذ بأحدهما هو التقليد المحض، والتقليد الفاسد لا يكون إلا بإيقاف العقل عن التفكير الصحيح.

ثالثاً: أن الإسلام يربط التكليف بالعقل بحيث يتبين لطالب الحق أنه العلة الواضحة والوحيدة فى ذلك، الذى يدور معها وجوداً وعدماً، فإذا ذهب العقل ذهب التكليف، وإذا حضر معه.

هذه هى مبررات الميل إلى رأى المعتزلة كما أراها فى هذا المقام، وقد يكون فى هذا الميل نظر، والمهم أنه فهم قد تأديت إليه بعد المقارنة بين موقف الفريقين.

---

(١) سورة الأعراف الآية: ١٧٢.

وهنا نقطة هامة أحب أن أنبه إليها ، وهى : أن وجهة نظر المعتزلة فى هذه المسألة مراعى فيها قضية الإيمان بوجود الخالق سبحانه وتعالى ، وكأنها تدعيم وتأكيد لها فى مواجهة الفكرة الإلحادية عموماً ، والتى تعطل الكون عن أن يكون له خالق ، كما تبرر أن مرد ذلك إلى العقل وحده دون توقف على إرسال رسول .

وأما وجهة نظر أهل السنة فتقرر أن المسألة لا تقف عندما وقف عنده المعتزلة من أن الإيمان بالله ضرورة عقلية ، بل تقرر أن ما وراء ذلك من تكاليف شرعية ، لا تتلقى إلا من صاحب شرع ، من ثم قالوا : إن الموجب للنظر هو الشرع لا العقل .

وأعتقد أن المعتزلة لا يعترضون على ما ذهب إليه أهل السنة من أن التكاليف الشرعية مردها إلى صاحب الشرع ، ولكنهم يعارضون فى توقف النظر على أمر من الشارع إذا كان عقل الإنسان مستعداً لذلك قبل ورود الشرع . ألا ترى أن قوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله . . . » أمر للإنسان بأن يعمل عقله فى تثبيت قضية التوحيد ، بما لديه من استعداد لذلك ، هو مفطور عليه ، وأن المسألة لو لم تكن كذلك لما كان للأمر معنى ؟

ثم ما بالنا لا نعمل فكرنا إلا عند صدور التوجيه بذلك ؟ أليست الآيات والدلائل ماثلة أمام مدارك الإنسان فى كل وقت ؟ ألم يسخر القرآن من أناس أغلقوا عقولهم دون الحق فتمسكوا بالباطل ، فكانوا كالأنعام بل أضل سبيلا ؟

إن عصرنا الذى نعيشه يجعلنا نقرر فى اطمئنان صحة ميلنا إلى ما ذهب إليه المعتزلة ، بعد أن خفت صوت المبلغين للحق ، وانحسر مد الدعوة الإسلامية عن الآفاق الرحيبة التى تتسق مع عالميتها ، وتحول إدراك الحقيقة

وسيلة تؤدى إلى الإيمان بالله من خلال آثاره البادية فى الكون ، علويه وسفليه — أو هكذا ينبغى أن يكون — فهل هناك مانع من أن يكون رسولا من الله — بالمعنى العام — إلى البشر أجمعين ؟ وبهذا يكون متمسك أهل السنة غير وارد على هذا الفهم ؟

ثم يقوى هذا الفهم فى نظرهم أن غيبة العقل مع وجود الرسول جعله لا يؤثر إطلاقاً فى تمسك المدعوين بما هم عليه من ضلال وغواية ، وأن من آمن به ، إنما أتى إيمانه من قبل ما ساقه على دعواه من خوارق ، دلت دلالة عقلية على صدق ما يدعى .

الحق أن هذا التحليل العقلى الذى ساقه المعتزلة فى هذا المقام ، والذى انطلقوا فيه من مسلمات مقبولة ، يرضى ذوى العقول الطلعة ، الذين يسقطون منظور العقل على كل قضية ، حتى ولو كانت طبيعتها غير خالصة من الجانب الروحى التسليمى .

والمسألة — كما نرى — ينطلق فيها كل طرف منهما من القرآن الكريم ، فهماً وتأويلا وتذوقاً ، ولا يستطيع الباحث المحايد أن يصادر على فهم أيهما لحساب الآخر ، لأن لكل منهما وجهة .

ولكن الذى أميل إليه أن رأى المعتزلة (١) فى هذا المقام أولى بالقبول ، وذلك للأسباب الآتية :

أولا : أن الإنسان مفطور على الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى ، يدل على ذلك ما جاء فى آية الميثاق ، وهى قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك

---

(١) أشهد أنى عندما كنت أدرس هذه المسألة مع الطلاب ، وجدتنى فى حل من هذا الميل ، لأن الفطرة الإنسانية لا تظل على نقائها كما خلقها الله ، وقد رتب القرآن الكريم العذاب وهو نتيجة الحساب على بعثة الرسول كما هو صريح آية الاسراء .

من خلال كلمة تسمح إلى تلمسها من خلال الآيات البادية فى كون الله ، وفى آفاقه الواسعة ، التى هى من صميم عمل العلوم الكونية التى أصبح النبوغ فيها سمة من سمات هذا العصر .

النظر الصحيح والنظر الفاسد :

النظر فى أبسط تصويره يعنى : توجيه الفكر إلى أمر معلوم ليتوصل به إلى مجهول . فإذا أفاد هذا الأمر المعلوم معرفة أمر مفرد ، سمى ذلك الموصل معرفاً أو قولا شارحاً ، وإن أفاد تصديقاً ، وهو العلم بنسبة أمر إلى أمر آخر إثباتاً أو نفياً ، سمى حجة أو دليلا . مثال الأول : إفادة قولنا «حيوان ناطق» الكشف عن ماهية الإنسان وحقيقته ، ومثال الثانى : إفادة قولنا : «العالم متغير» ، «وكل متغير حادث» ، حدوث العالم .

فإذا انتقل الفكر الإنسانى من هذه الأمور المعلومة إلى المجهولات ، بالترتيب الذى يوصل إليها ، سمى النظر فى هذه الحالة نظراً صحيحاً ، وليس بلازم أن يكون الناظر عالماً بطريقة الوضع والترتيب لهذا المعلوم علماً تحصيلياً ، بل يكفى أن يكون لديه ملكة بها يعرف ترتب المجهول على المعلوم ، لأنا لو اشترطنا ذلك لأخرجنا كثيراً من أصحاب النظر الصحيح ، الذين يدركون المجهولات عن طريق الأمور المعلومة ، ممن لم يتثقفوا بالثقافة المنطقية ، واستنتاج المجهول من المعلوم من الأمور الفطرية المركوزة فى النفس الإنسانية ، واختلاف المدارك فى ذلك إنما يرجع إلى التفاوت فى درجة الانتباه .

ونلاحظ هنا أن صحة النظر متوقفة على أمرين اثنين : أولهما : توجيه الناظر تفكيره إلى المعلوم الذى يتوصل به إلى المجهول ، وثانيهما : ترتيب هذا المعلوم بحيث يكون استنتاج المجهول منه أمراً طبيعياً .

وإذا لم يتم النظر على هذه الصورة التى بيناها سمى نظراً فاسداً ، والمؤدى إلى فساده، إما لعدم تمام توجيه الفكر إلى موضوعه ، وإما لفساد نظم المعلوم الذى يوصل إلى المجهول ، وإما لخلل فى المادة التى يتركب منها هذا المعلوم ، والسببان : الأول والثانى لا يستلزمان شيئاً باتفاق العلماء ، وأما السبب الثالث ،وهو الفساد الآتى عن الخلل فى مادة المعلوم فيؤدى إلى الجهل كما يقول المنطقيون، ولا يستلزمه، كما يقول المتكلمون ، والرأى الأول هو الصحيح(١) .

الربط بين الدليل والنتيجة :

هذه مسألة على جانب كبير من الأهمية فى مبحث النظر ، والخلاف فيها دائر على الوجه الآتى :

هل الربط بين الدليل والنتيجة المترتبة عليه أمر عادى يمكن تخلفه ؟ أو عقلى ، فلا يمكن تخلفه عند نفى الآفات العامة ؟ أو بالتوليد ، بمعنى : أن القدرة الحادثة أثرت فى وجود النتيجة بواسطة تأثيرها فى النظر ؟ أو بالإيجاب ، بمعنى أن النظر علة أثرت فى وجود المعلول ؟

آراء أربعة فى المسألة ، كما نرى . قال بالرأى الأول أبو الحسن الأشعرى وجمهور الأشعرية ، لأنهم يرون أن السبب الحقيقى فى إيجاد الممكن ، أو إعدامه إنما هو : قدرة الله سبحانه وتعالى ، وعلى مذهبهم يكون الربط بين ما يسمى سبباً ـ وهو النظر هنا ـ وما يسمى مسبباً ـ وهو النتيجة ـ ليس ضرورياً (٢) ، بمعنى : إمكان تخلف المسبب عن سببه ،

---

(١) السنوسية ص ١٨

(٢) انظر : الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧ .

خضوعا للإرادة الإلهية . وفى نظرهم أن القدرة الحادثة لا تأثير لها فى الواقع فى إحداث شىء أو إعدامه ، وإنما هى علامة يقع عندها المقدور لا بها .

ويرى الباقلانى من الأشعرية الرأى الثانى — فى أحد قوليه — يشاركه فيه إمام الحرمين الجوينى ، ويظهر أن هذين المفكرين يعطيان قانون الربط بين الأسباب ومسبباتها حقه من التقدير ، احتراما للعقل وللنواميس الطبيعية التى أودعها الله فى كونه ، ولما قد يترتب على القول الأول من محاذير . لعل أظهرها عدم التقدير الكافى للأسباب الذى قد يؤدى إلى عدم الأخذ بها . وفى نظرهما أن الأخذ بهذا الرأى لا يتنافى مع شمول القدرة الإلهية للتأثير فى الممكنات ، لأن الذى يعطى السبب قوة التأثير إنما هو الله سبحانه ، فهو «سبب مؤثر» لا بذاته ، ومن ثم فلا محظور هنا يخشى منه على عموم القدرة الإلهية ، وظاهر القرآن الكريم يدل على ذلك ، ألا ترى أن قوله تعالى : «هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون(1)». يدل على أن الماء سبب فى إرواء ظمأ الإنسان والحيوان والنبات، بواسطة ما أودع الله فيه من هذه الخاصية . وإذا كان العقل يقرر فطرية الربط بين السبب والمسبب فإن ما ذهب إليه هذان العالمان هو محض الحق .

والرأى الثالث قال به جمهور المعتزلة ، وهو متفق مع مذهبهم فى أن القدرة الحادثة هى المؤثرة فى أفعال العبد ، فالنتيجة تتولد عن المقدمات بواسطة تأثير قدرة العبد فى النظر فى مقدماتها ، وهنا يظهر مدى مبالغة هذا المذهب فى استقلال الإنسان ، وتأثير قدرته فى الأفعال ، وهذا

---

(1) سورة النحل الآيتان ١٠ ، ١١ .

ماجعل أهل السنة لا يرضون بهذا الرأى ، حتى لا يعتقد بأن قدرة الله تزاحمها فى الفعل الممكن قدرة الإنسان .

وأما الرأى الرابع والأخير فهو رأى الحكماء وهو قريب جداً مما ذهب إليه جمهور المعتزلة ، لأن العلم المترتب على النظر ، إنما هو أثر لقدرة الإنسان ، والربط بينه وبين نتيجته ضرورى فى نظرهم ، لنفس النظر ، استقلالا ، لا إقداراً . وهذا فى تقديرى نوع من المبالغة فى قدرة الإنسان مما لا تحتمله طبيعة الإنسان نفسه .

القائلون بعدم إفادة النظر للعلم :

هناك طائفتان تمنعان إفادة النظر للعلم :

الطائفة الأولى : طائفة « السمنية » : وهى فرقة هندية مشركة لاتؤمن بوجود إله خالق لهذا الكون ومدبر لأمره ، ويذهب هؤلاء إلى أن المعارف كلها حسية ، لأن الوجود كله مادى فقط ، وأن ماسوى الوجود المادى وما خلا المعارف الحسية إنما هى أمور متخيلة .

وتذكر بعض المراجع أن «جهم بن صفوان» قد ناظر بعضهم وأفحمهم وهذه المناظرة تدلنا على تصورهم للوجود ومنهجهم فى المعرفة ، جاء فى كتاب «الرد على الجهمية» لابن حنبل أن جهما وأناسا من السمنية تكلموا بعد أن اتفقوا على أنه إن ظهرت حجتهم عليه دخل فى دينهم ، وأن ظهرت حجته عليهم دخلوا فى دينه ، قال له السمنية : «ألست تزعم ان لك إلها ؟ فقال الجهم : بلى، فقالوا له : فهل رايت إلهك ؟ قال : لا ، قالوا فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا ، فقالوا له : فهل شممت له رائحة ؟ قال : لا ، قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا ، قالوا : فوجدت له مجساً ؟ قال : لا ، قالوا : فمايدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم ، ولم يدر ما يقول ، أربعين يوما ، ثم استدرك الحجة الآتية : فسأل السمنى : الست تزعم أن فيك روحا ؟ قال :

بلى ، قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ . قال : لا ، قال : فوجدت له حساً أو مجساً، قال : لا ، قال الجهم : فكذلك الله ، لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان»(١) .

وقد جاءت هذه القصة لدى ابن المرتضى بما ينبىء عن مذهبهم الصريح فى المعرفة ، وهو المذهب الحسى الذى لا يتجاوز عالم الوجود المادى ، فتذكر أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ — يعنون المعرفة الآتية عن أدوات الحس الخمس — قال : لا ، قالوا : فحدثنا عن معبودك . هل عرفته بأيها ؟ قال : لا ، قالوا : فهو إذن مجهول ، فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة هو «الدليل» الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت ، وبين العاقل والمجنون ، فلما قال ذلك جهم للسمنية قالوا : ليس هذا من كلامك ، فأخبرهم ، فخرجوا إلى واصل ، وكلموه وأجابوه إلى الإسلام(٢) .

ولا شك فى خطأ هذا المذهب وفساده ، فالإنسان منا يدرك بفطرته أن وراء هذا الوجود المادى وجوداً آخر ، هو الوجود المعنوى ، كما يدرك بالضرورة أن معارفه ليست مقصورة على ما تأتى به الحواس ، بل إن ما يأتى عن طريق التأمل والنظر العقلى آكد وأثبت ، وكيف لا يكون الأمر هكذا والإنسان وحده من بين المخلوقات هو الذى اختص بالعقل والتمييز ، وهو مناط التكليف الأدبى والشرعى لديه ؟ ثم إن قبول هؤلاء المناظرين لما أملته الضرورة العقلية ، حتى تحولوا لما هم عليه

---

(١) الرد على الجهمية ص ٣١٤ ومذهب الذرة عند المسلمين ص ١٢٩ ترجمة د. أبو ريدة ط القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٢) طبقات المعتزلة ص ٩٢ ومذهب الذرة ص ١٢٩ .

إلى ما كانوا ينكرونه ، لدليل واضح على فساد ما ذهبوا إليه أولا .
وإذن فعدم عثور هؤلاء على النظر الصحيح المؤدى إلى العلم ليس حجة لهم ، لأنهم لم يباشروا أسبابه ، بل وقفوا عند ماتمليه الحواس فقط . ولم يتذوقوا حلاوة التأمل والنظر ، من ثم صح ما ذهب إليه الجمهور من ضرورة إفادة النظر الصحيح للعلم .

وأما الطائفة الثانية ، فهم فريق من الباحثين فى الهندسة(١) ، يذهبون إلى أن النظر لا يفيد العلم فى الإلهيات ، وحجتهم فى ذلك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره ، وحقيقة الإله يستحيل تصورها ، فلا يدرك الحكم عليها بالنظر . ويقولون أيضاً : إن أقرب الأشياء إلى الإنسان ، هويته التى يشير إليها . بـ « أنا » ، وفيها كثير من الخلاف ، وإذا كان هذا شأن « هوية » الإنسان ، فما ظنك بأبعدها عن العقول والأوهام ؟ .

والرد على ما ذهب إليه هؤلاء ليس بالأمر العسير .

فدليلهم الأول — وهو أن حقيقة الإله لا تدرك بالنظر ، لأنها لا تتصور والحكم على الشيء فرع عن تصوره — غير مسلم ، لأن تصور الشيء بوجه ما كاف فى التوصل إلى الحكم عليه ، والحق سبحانه وتعالى متصور لا بذاته وإنما بآثاره الدالة على عظمته وحكمته وقدرته إلخ ، وقد خلق الله سبحانه هذا الكون ليكون آيات لأولى الألباب ، يحكمون بها على وجود خالقها . وليس هناك أدنى مشقة أو التباس فى الحكم على الشيء من خلال آثاره .

---

(١) قال التفتازانى فى المقاصد : قال الإمام الرازى : نقل عن أرسطو أنه قال : لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية ، وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالظن . المقاصد ج ١ ص ٢٣

وأما دليلهم الثانى فلا ينهض أن يكون حجة أيضاً لما ذهبوا إليه ، فاختلاف الأفهام فى حقيقـــة الإنسان وهويته ، لا يعنى أنهم غير متصورين له بوجه ما ، بدليل أن لكل فريق تصوره الخاص ، نعم ، ليس هناك إجماع على تصور واحد ، لأن هذا أمر عسير . ثم إن كون شيء أولى من شيء لا يمنع من وقوع غير الأولى(١) .

بهذا يتبين أن قول القائلين بعدم إفادة النظر للعلم ، مردود بضرورة العقل وأن ما ساقوه من أدلة ، قد بان تهافتها ، ويظهر أن فى موقفهم هذا معارضة لصريح القرآن الكريم . الذى أمر بالنظر والتأمل والاعتبار ، فى مثل قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار »(٢) ، وقوله : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » (٣) فلو لم يكن النظر مفيداً للعلم لما كان للأمر به معنى ، بل كان عبثاً ، يتنزه جناب الحق سبحانه وتعالى عنه .

ثم إن الآية التى معنا تقرر أن النظر الصحيح يؤدى إلى الإيمان ، لأنه يفضى إلى الدليل الذى تترتب عليه النتيجة ، وذلك عند عـــدم المعارض ، من الإصرار على الباطل والعناد والجحود ، يظهر ذلك فى قوله تعالى : « وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » ، أى أن الذين أغلقوا حواسهم وقلوبهم عن الأدلة البادية فى الكون الدالة على

---

(١) السنوسية ص ١٥ ، ١٦ أصل وتعليق .
(٢) سورة آل عمران الآيات : ١٩٠ ، ١٩١
(٣) سورة يونس الآية : ١٠١

الإيمان بوجود خالقها وفاطرها لا ينفعهم ما معهم من أدوات الإدراك، لأنهم لم يستعملوها الاستعمال الصحيح، بسبب ما هم عليه من جحود وإنكار وعدم الإذعان لمقتضى هذه الآيات.

مسألة :

متى يقع العلم بالنتيجة عند من يرى أن النظر الصحيح يفيد للعلم ؟ هل يقع عقب العلم بوجه الدليل ؟ أم يحصل معه دفعة ؟ خلاف فى ذلك، وأرى أن قول القائلين بوقوع العلم عقيب النظر هو الأرجح . ويتصل بهذه المسألة، قضية هامة أثارها ابن سينا هى أن حصول العلم بمقدمتى الدليل فى الذهن ليس كافيا فى حصول النتيجة، بل لابد من العلم باندراج المقدمة الصغرى فى المقدمة الكبرى فى صورة الدليل، فإذا قلنا : هذه بغلة وكل بغلة عاقر، فلا ينتج هذا القياس أن هذه عاقر، حتى يتفطن الذهن إلى أن هذه البغلة فرد من أفراد القضية الكلية ؛ ليلزم الحكم على الفرد : لاندراجه تحت الكل(١) .

وقد منع الإمام الرازى هذا الشرط — شرط التفطن إلى اندراج الصغرى فى الكبرى — لأن العلم بالمقدمتين معاً يؤدى نفس الغرض بلا اشتراط التفطن، وهذا هو الأرجح .

والأهم مما ذكرنا هو مصدر العلم بالنتيجة التى تحصل عقب النظر فى الدليل، هل هو العبد كما يذهب المعتزلة، ويشاركهم فى هذا الفلاسفة مع اختلافهم فى جهة العلم ؟ أو هو « الله » سبحانه وتعالى كما يذهب إلى ذلك جمهور الأشاعرة ؟ المعتزلة يرون — كما سبق أن أشرنا — أن النظر

(١) المقاصد ج ١ ص ٣٨

الصحيح يتولد عنه العلم بالنتيجة ، لأنه فعل الناظر، يوجب أمراً آخر هو العلم ، وهذا الأمر الآخر ، هو الأثر الحاصل بالفاعل،والفلاسفة يرون أن النظر يعد الذهن حتى يكون قابلا لفيضان العلم عليه من واهب الصور ، الذى هو عندهم « العقل الفعال » المنتقش بصورة الكائنات ، الذى يفيض على أنفسنا بقدر استعدادها عند اتصالها به .

وصرح جمهور الأشاعرة بأن الله سبحانه وتعالى هو خالق كل شىء ، وقد أجرى سنته بأن يخلق لدى الناظر العلم عقيب تمام النظر على سبيل إجراء العادة لا بطريق الوجوب ، ويستندون على قاعدة شمول القدرة الإلهية لجميع الممكنات ، ويظهر أنهم ينظرون إلى أن الآلة التى يحصل بها العبد العلم ، وكذا المعلومات التى يدركها، هى كلها من خلق الله ، فحس الإنسان منا الذى يدرك به المحسات ،وعقله الذى يدرك به المعقولات، هما من أثر القدرة الإلهية .

ولما كان الأمر على هذه الشاكلة ، فقد توقفوا عند هذا الفهم ،وهو تصور قد يطاوعهم عليه الواقع ، ذلك لأن الإنسان إذا رجع إلى نفسه أدرك أن الوجود كله أثر من آثار القدرة الإلهية ، وهو نفسه جزء من هذا الوجود ، وليس فى هذا شائبة القول بالجبرية،لأن للإنسان مدخلا فى تكييف أفعاله ، وصدق الله العظيم إذ يقول : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (١) .

إن القرآن الكريم يشير إلى قضية هامة فى هذا السبيل ، هى أن الإنسان متى آمن بالله واتقاه حق تقاته أتاه الله علماً من لدنه ، وعلى هذا فطريق العلم الصحيح هو أن يتخلى الإنسان عن كل ما يشغله عن ربه، وذلك باتباع أوامره واجتناب نواهيه ، وهذا هو مفهوم التقوى ،

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦

وهو لا يكون بالضرورة إلا عند وعى الإنسان بطبيعة ما حوله، ومعرفة حدود الله التى تضبط حركة الحياة، قال تعالى: «... واتقوا الله ويعلمكم الله»(١).

وإلى هنا نكتفى بما قدمناه من الحديث عن مبحث النظر، لننتقل إلى موضوع آخر له صلة وثيقة به هو:

التقليد:

التقليد معناه: ترك النظر فيما من شأنه أن يتأمل فيه عند الاستطاعة وهو وصف يتنافى مع إقدار الله تعالى الإنسان على التأمل والاعتبار، وخلقه سبحانه لهذا الكون الذى يستلفت الأنظار ويسترعى الانتباه.

لقد نعى القرآن الكريم على أولئك الذين أوقفوا عقولهم وحواسهم عن التأمل فيما حولهم، كى يدركوا ماهم عليه من عقائد، هى محض الضلال والباطل، وليس لموقفهم هـذا من مبرر سوى تقليدهم لما درج عليه الأجداد والآباء، يقول القرآن الكريم: «وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل إن الله لا يأمر بالفحشـاء أتقولون على الله مالا تعلمون»(٢)، ويقول: «وإذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون»(٣).

---

(١) سورة البقرة آية: ٢٨٢
(٢) سورة الأعراف آية: ٢٨
(٣) سورة الأعراف الآيات: ١٧٢، ١٧٣

وبهذا يظهر أن روح القرآن الكريم تقرر فى وضوح أن ملكات الإنسان التى يدرك بها الوجود من حوله، ثم ما أودع الله فى هذا الكون من مجالى عظمته وحكمته وتدبيره، كل هذا، علامات بارزة على طريق النظر والاعتبار، وعلى هذا فالتردى فى حمأة التقليد ينزل بصاحبه عن المرتبة التى يستأهلها الإنسان، الذى استقامت مداركه، فأدرك ما بينه وبين الكون وخالقه من علاقة. يقول الجاحظ فى هذا المقام: «فأول العبر والآيات فى هيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هى عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك، وجدته كالبيت المبنى، المعد فيه جميع عتاده، السماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة فى معادنها كالذخائر، وكل شىء منه لشأنه، وما يراد منه للإنسان، كالمالك للبيت، المخول لما فيه، وضروب النبات مهيأة لمآربه، وصنوف الحيوانات مصرفة فى مصالحه. ففى هذه دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن الخالق له واحد، هو الذى ألفه ونظمه، بعضه إلى بعض»(١).

وإذا كان التقليد معيباً كما رأينا، فما حكم المقلد بالنسبة لمسائل العقيدة وعلى الخصوص قضية وجود الله؟ يرى صاحب السنوسية أن الله لا يرضى لعقائده حرفة التقليد، لأنها فى الآخرة غير منجية عند أكثر المحققين، وقد بين ذلك بأن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة: علم واعتقاد، وظن وشك ووهم، لأن الحاكم بأمر على أمر ثبوتاً أو نفياً: إما أن يجد فى نفسه الجزم بذلك الحكم أو لا. والأول إما أن يكون لسبب كالضرورة أو البرهان أو لا. وغير الجزم، إما أن يكون راجحاً على مقابله، أو مرجوحاً أو مساوياً، وإدراك الطرف الراجح يسمى

---

(١) الدلائل والاعتبار ص ٣ ط. القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

ظناً ، وإدراك الطرف المرجوح يسمى وهما ومساواة الإثبات للنفي يسمى شكا . وقد أجمع المحققون على بطلان الإيمان إذا كان المؤدى إليه ظناً أو شكا أو وهما ، كما أجمعوا على صحته إن أدى إليه البرهان أو الضرورة العقلية ، وأما الاعتقاد الذى لا ضرورة معه ولا برهان عليه فينقسم إلى قسمين : مطابق لما فى نفس الأمر ، ويسمى الاعتقاد الصحيح ، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين ، وغير مطابق ، ويسمى الاعتقاد الفاسد ، والجهل المركب ، كاعتقاد الكافرين ، فهذا النوع قد أجمع المحققون على كفر صاحبه(١) ولعل القسم الأول من هذين القسمين هو ذلك الاعتقاد الذى ينفعل به وجدان المؤمن دون أن تتضح عنده ضرورة أو برهان على معتقده ، وهو الإيمان الفطرى المركوز فى الجبلة السليمة ، المعنى به « إيمان العجائز » كما صرح به إمام الحرمين .

وقد ذكر بعض الكاتبين فى هذه المسألة ثلاثة أقوال :

أولها : ان المقلد الذى طابق اعتقاده ما فى الواقع ، مؤمن غير عاص بترك النظر .

ثانيها : أنه مؤمن ، ولكنه يكون عاصياً إن ترك النظر مع القدرة عليه .

ثالثها : أنه كافر .

وقد احتج أصحاب القول الأول بأن أكثر من دخل فى الإسلام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالأدلة التفصيلية ، أو حتى الإجمالية عند بعضهم ، وقد حكم الرسول ﷺ بإسلامهم .

---

(١) السنوسية ص ٢٨

وأما أصحاب القول الثانى فقد قرروا أن الرسول ﷺ إنما اكتفى بالنطق بالشهادتين فى الأحكام الظاهرة، فيما لا ينجى من الخلود فى النار، وأما ما دونها فقد فصلوا فيه القول حتى يشمل ما ذهبوا إليه وما ذهب إليه أصحاب القول الثالث، قالوا: من مات قبل مضى وقت يسع نظره وقد تركه اختياراً فهو مؤمن عاص فى أحد القولين، وأما من مات بعد مضى ما يسع نظره وتركه اختياراً فهو كافر.

وبالجملة فإن جمهور المتكلمين من أهـــل السنة وغيرهم من المحققين يقررون أن التقليد فى العقائد غير كاف، وأن المؤمن ينبغى أن يبنى إيمانه على الدليل التفصيلى إن كان قادراً عليه أو الإجمالى إن كان غير ذلك(١).

والدليل على ما ذهب إليه هؤلاء هو قول الله تعالى: «فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو»(٢) وقوله: فاعلم أنه لا إله إلا الله»(٣) وقوله: «لتعلموا أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علما»(٤) وقوله: «ليستيقن الذين أوتوا الكتاب»(٥) وقوله: «قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى»(٦) وقوله ﷺ: «إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين»، ولما كان التقليد غير كاف فى حق المرسلين فهو أيضاً غير كاف فى حق المؤمنين من سواهم؛ لأنهم مأمورون بنفس الأمر إلا ما يتعلق بخصوصهم.

والحق أن ما ذهب إليه جمهور المتكلمين هو الصحيح، فالعقائد لا تتمكن من القلب إلا إذا دعمت بالدليل، وليس بلازم أن

---

(١) نفس المرجع
(٢) سورة هود آية: ١٤
(٣) سورة محمد آية: ١٩
(٤) سورة الطلاق آية: ١٢
(٥) سورة المدثر آية: ٣١
(٦) سورة يوسف آية: ١٠٨

يكون هذا الدليل على صورة الأدلة المنطقية ، بل يكفى أن يشعر معه المعتقد شعوراً قويا بأنه أمارة تؤكد صحة معتقده . وفى هذا توسعة لمعنى الدليل حتى يشمل جمهور المسترشدين .

ومن الواضح أن العقيدة التى لا دليل عليها ، أو التى يكون دليلها غير واضح ، يكون صاحبها مشوشاً ، غير راسخ الاعتقاد ، ويمكن فى هذه الحالة أن يقع تحت تأثير حجج الآخرين ، وبخاصة إذا كانوا أصحاب جدال عن عقيدتهم .

إن العصر الذى نحياه قد كثرت فيه الأباطيل ، التى تهدف إلى النيل من الحق . وبذا يتأكد لنا أن مهمتنا اليوم أشد ما تكون ، حرصاً على تثبيت العقيدة فى نفوس المعتقدين بما يتلاءم مع مقتضى هذه الحياة وبما تمليه مستوياتهم واستعدادهم .

الفصل الثاني

نشأة علم العقيدة

تمهيد :

من المعروف أن أي علم من العلوم يمر بمراحل عدة حتى توضح أصوله وتستقيم قواعده وتفصل مسائله . ثم يضيف المشتغلون به من اللاحقين ما يتصورون أن السابقين قد أهملوه ، أو تكون لهم استدراكات على أقوالهم ، وهكذا يتأكد لنا أن أي علم يتطور من النشأة والنمو حتى يقرب الاكتمال أو يكتمل بالفعل .

وعلم العقيدة — من الناحية الفنية — قد مر بسلسلة من التطورات حتى استقام على الصورة التي رأيناها عند المتأخرين ، أمثال « الإيجي » في كتابه « المواقف » ، و « التفتازاني » في كتابه المقاصد » .

والذي يعنينا أن نبرزه هنا : هو أن أصول هذا العلم موجودة في القرآن الكريم ، وفي بعض أحاديث رسول الله ﷺ ، مما يؤكد أنه إسلامي في أصله وأساسه (١) ألا ترى أن اشتمال القرآن الكريم على

---

(١) يحلو للمتسرعين أو الحاقدين أو يصدروا أحكاما في هذا المقام ، تنبيء عن دخائل نفوسهم ، إذ يحكمون أنه لا يمكن أن نستخلص من القرآن الكريم مذهباً عقدياً موحدا ومتجانساً خاليا من التناقضات . انظر : جولدتسيهر : العقيدة والشريعة والإسلام ص٧٨ ط ثانية . القاهرة دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٩

قضايا رئيسية تتصل بالإلهيات والنبوات والسمعيات . وكذا الحديث الشريف ، يدل على صدق ما نذهب إليه ؟ وهل يجهل باحث أن القرآن الكريم ظل ينزل على قلب الرسول ﷺ فى مكة مدة ثلاثة عشرة عاماً ، ليعالج أهم قضايا الدين ، وهى قضية العقيدة ، ويصفى حسابه مع كل مظاهر الوثنية التى كانت تزخر بها مكة وما حولها ؟ لقد جادل القرآن اليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين بكل طوائفهم ، ليثبت خطأ ما أضحوا عليه من اعتقاد ، وقد جمع الطوائف التى جادلها فى قوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شىء شهيد »(١)

ثم ساق القرآن الكريم الأدلة الواضحة على أن لهذا الكون إلهاً واحداً متصفاً بكل صفات الكمال والجلال ، مبرأ من كل نقص لا يليق بذاته سبحانه ، ثم تحدث عن علاقته بمخلوقاته عامة وبالإنسان بخاصة ، وتحدث عن الأنبياء ، والدلائل التى جاءوا بها إلى أقوامهم ، والمهمات التى جاءوا من أجلها ، كما تحدث عن أمور الآخرة من قيامة ومعاد وحشر وحساب وصراط وجنة ونار إلخ . وفى ثنايا ذلك كله تلمح جدالا مع المخالفين المعاندين ، يتسم بالعقل والمنطق ، على غرار قوله تعالى فى الرد على منكرى البعث : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحى العظام وهى رميم * قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم * الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون * أو ليس

= كما يترى فى أكثر من موضع من هذا الكتاب أن تطور علم الكلام راجع إلى الآثار الخارجية التى ولدتها ظروف الاتصال بين الفكر الإسلامى والفكر الوارد ويخص بالذكر الفكرين : اليهودى والمسيحى

(١) سورة الحج آية : ١٧

الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء وإليه ترجعون »(١) .

ففى هذه الآيات استدلال على قضية « البعث » ورد على المنكرين لها بأكثر من دليل :

أولها : قياس البعث والإعادة على النشأة الأولى : يحييها الذى أنشأها أول مرة .

ثانيها : القدرة على إخراج الشىء من ضده ، فالذى يجعل من الشجر الأخضر الرطب ، ناراً حارة مضادة للرطوبة ، قادر على إخراج الإنسان مرة ثانية وبعثه ليحاسب على ما قدم .

ثالثها : الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن قادر على إعادة الإنسان مرة ثانية .

رابعها : إن قدرة الله مطلقة ، تقول للشىء كن فيكون ، فلا يعجزه حينئذ أن يعيد الإنسان بعدما رم وبلى .

ويمكن أن تصادف كثيراً من العقائد فى القرآن الكريم — غير ما ذكرنا — فيها تحديد للقضية موضوع النزاع والخصومة ، وتفنيد لمزاعم المعاندين ، والتصور الصحيح لها ، وبالجملة فالقرآن الكريم يعتبر حافلاً بقضايا العقيدة وكيف لا يكون كذلك ومن المعلوم أنها أصل الدين وأساسه وعليها تبنى جميع الأحكام والمعاملات والآداب ، والعلاقات ؟

---

(١) سورة يس الآيات : ٧٨ — ٨٣

ولكن الذى ينبغى أن أنبه إليه فى هذا التمهيد أن علاج القرآن الكريم لقضايا العقيدة، له منهجه الفريد ، الذى لا يمكن أن نجده لدى أى طائفة من طوائف المتكلمين ، لأنه كلام الله ، الذى يخاطب بقدر ما يحتمله المقام ، وطبيعته تنأى عن أن تكون المعالجة التى جاء بها، مشاكلة لما عالج به العقل الإنسانى لدى الفرق المتباينة هذه القضايا ، فهو فى المقام الأول كتاب هداية وليس كتابا مؤلفا فى علم بعينه ، وعلى نمط مما هو معروف لدى البشر ، من ثم ينبغى أن تقرر فى اطمئنان أن التصورات البشرية التى قال بها أصحابها حول العقيدة ، إنما هى محل صواب أو خطأ، فما وافق منها المراد فهو صواب ، وما ليس كذلك فهو خطأ .

وقد تعمدت أن أحدد الحكم هنا فى دائرة «الصواب والخطأ» ، ولم ألجأ إلى ما لجأت إليه بعض الفرق أو بعض المفكرين من الحكم على المخالفين بالكفر ، لأنه مسألة قلبية ، لا اطلاع عليها إلا لله سبحانه . وفى تقديرى أن الفرق الإسلامية التى لها رأيها فى مجال العقيدة ما كان لها أن تلجأ إلى هذا المنهج ، وأن أحكامها كان ينبغى أن تدور حول ما ذكرنا من بيان الخطأ والصواب ، ذلك لأن أصول العقيدة من الأمور الراسخة فى قلوب المتخاصمين ومتى كان الأمر كذلك . بحيث لم يترتب على تصور من التصورات إنكار لما علم من الدين بالضرورة فإن الأحكام حينئذ يكون إطارها التصويب والتخطئة ليس غير .

وإذا كانت تفسيرات العقول لقضايا العقيدة لم تقف عند ظاهر النص لدى الكثيرين ، فما هى المراحل التى مر بها هذا العلم — علم العقيدة — ثم ما الدواعى التى اقتضت نموه وتطوره ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه فيما يأتى :

العقيدة فى عصر نزول القرآن

واجه القرآن الكريم حين بدأ نزوله ، كثيراً من أرباب الملل والنحل ، التى أصبحت غير مقبولة ، كى تملأ القلوب والعقول بالعقيدة الصحيحة ، واجه « اليهود » الذين انحرفوا عن عقيدتهم الصحيحة ، التى أبرزها لهم أنبياؤهم عليهم الصلاة والسلام ، كما واجه « النصارى » الذين ضلوا الطريق الصحيح الذى جاء به عيسى عليه السلام ، وكان الأحبار والرهبان وبقية أتباع هذين النبيين موزعين فى المدينة ونجران وبلاد اليمن . وكانوا يلجأون أحيانا — بدافع منهم — إلى مجادلة الرسول ﷺ فى شأن دعوته ، وأحياناً أخرى — تحت تأثير المشركين — إلى تعجيزه وإفحامه .

وكانت المواجهة أشد وأعنف مع الوثنيين ممن ليسوا من أهل الكتاب ، وكانت « مكة » مسرحا لهذه المواجهة ، وقد تميزت كل قبيلة — غالباً — بنوع معين من الإلحاد والوثنية فكانت الزندقة والتعطيل فى قريش ، والمزدكية والمجوسية فى تميم ، واليهودية والنصرانية فى غسان والشرك وعبادة الأوثان فى سائرهم .

أما أسباب هذه المواجهة ، فلما أعلنه الرسول ﷺ من أن الله سبحانه وتعالى أوحى إليه بدين جديد ، يحمل المبادىء الأساسية التالية :

أولا : أنه رسول من الله سبحانه وتعالى ، بعثه إلى الناس جميعاً ، بشيراً ونذيراً .

ثانياً : إبطال عبادة غير « الله » ، ونبذ ما عليه القوم من اتخاذ آلهة سواه .

ثالثاً : القول بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة ، فيها يحاسب كل

مكلف على ماقدم فى الحياة الدنيا . فيجزى على الإحسان إحساناً ، وعلى الإساءة ذلا وهواناً .

ويطلعنا القرآن الكريم على بعض النماذج من المطالب التى كانت مظهراً لتحدى المشركين للدعوة الجديدة ، فيقول : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً »(١) . وقد اشتملت بعض السور القرآنية على بعض هذه النماذج ، مثل ماجاء ، فى « الأنعام » و « الإسراء » و « الفرقان » ، و « فصلت » وفى هذه السورة هدد القرآن المشركين بقوله: « فإن أعرضوا فقل أنذرتكم بصاعقة مثل صاعقة عاد وثمود »(٢) .

ويظهر أن أسلوب « الإنذار » الذى جاءت به هذه الآية وأمثالها ، إنما كان رداً على تشبث هؤلاء المشركين بما هم عليه من الباطل ، وصدهم عن سبيل الله ، ومحاولاتهم إغراء صاحب الدعوة بكل صنوف الإغراء حتى يرجع عما يدعو إليه ، ويترك القوم ومايعتقدون ، ولكن الرسول ﷺ يرفض هذا كله ، حتى لو وضع القوم الشمس فى يمينه والقمر فى شماله ، حتى يظهر الله أمره أو يهلك دونه .

ولنا أن نتساءل : ألم يكن المشركون طالبى حق فكان على الرسول أن يرشدهم إليه ؟! والواقع هو خير مجيب على هذا السؤال . فلو كانوا كذلك وقد بين لهم صدق ماجاء به ، لكان عليهم أن يقبلوا دعوته ، بعد أن تبين لهم أنه لم يكن طامعاً فى أى شىء مما عرضوه عليه ، وبعد أن أخذ القرآن الكريم بقلوب بعضهم . يقول ابن كثير : « لو علم الله أنهم يسألون ذلك استرشاداً ، لأجيبوا إليه ، ولكن علم أنهم يطلبون ذلك كفراً

---

(١) سورة الإسراء آية : ٩٠ ، والآية التى تليها تبين بقية المطالب التى سألوها رسول الله ﷺ والإجابة عليها .

(٢) سورة فصلت : آية ١٣ .

وعناداً ، فقيل لرسول الله ﷺ : « إن شئت أعطيناهم ماسألوا ، فإن كفروا عذبتهم عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين ، وإن شئت فتحت عليهم باب التوبة والرحمة ، فقال : بل تفتح عليهم باب التوبة والرحمة »(١). هذا فى الجملة ماكان من المشركين .

وأما أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فقد جادلوا رسل الله فى أهم مسائل العقيدة ، فى « الإله » الذى يدعون إليه ، من حيث طبيعته ، ثم من حيث مبدأ وجوده ، ذكر شيخ الإسلام « الهروى » أن يهودياً جاء إلى النبى ﷺ فقال : يامحمد من أى شىء ربك ؟ أمن لؤلؤ هو ؟ كما يحكى ابن هشام فى سيرته أن جماعة من اليهود أتوا الرسول ليسألوه : هذا الله خالق الخلق . فمن خلق الله ؟

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل سأله بعضهم عن الروح ، فنزل قوله : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » كما تصور بعضهم أن الإله الذى يدعو إليه محمد ﷺ ذو أجزاء وأبعاض ، فسأله : إنا نجد أن الله عز وجل يجعل السموات على إصبع والأرضين على إصبع ، والشجر على إصبع ، والماء والثرى على إصبع ، فيقول : أنا الملك . فضحك الرسول ﷺ حتى بدت نواجذه ثم قرأ قول الله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه » .

وأما النصارى فقد ذكر المفسرون فى قوله تعالى : « وقالت اليهود ليست النصارى على شىء وقالت النصارى ليست اليهود على شىء » أنهم بعد أن جادلوا اليهود ، انتقلوا إلى جدال رسول الله ﷺ . وكان فيهم

---

(١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج ٤ ص ١٠ ط . عيسى الحلبى القاهرة بدون تاريخ .

العاقب أميرهم وصاحب مشورتهم ، والسيد إمامهم وصاحب رحلهم ، قال الرسول لهما أسلما قالا : أسلمنا قبلك . قال : كذبتما ، يمنعكما من الإسلام ادعاؤكما لله ولدا ، وعبادتكما الصليب ، وأكلكما الخنزير ، قالا: إن لم يكن عيسى ولد الله فمن أبوه ؟ فقال لهما : ألستم تعلمون أنه لايكون ولد إلا وهو يشبه أباه ؟ قالوا : بلى ، قال : ألستم تعلمون أن ربنا حى لايموت ، وأن عيسى أتى عليه الفناء ؟ قالوا : بلى ، قال : ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شىء ، يحفظه ويرزقه ؟ قالوا : بلى ، قال : فهل يملك عيسى من ذلك شيئاً ؟ قالوا : لا ، قال : فإن ربنا صور عيسى فى الرحم كيف شاء ، وربنا لا يأكل ولا يشرب ولايحدث ، قالوا : بلى . قال : ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة ، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها ، ثم غذى كما يغذى الصبى ، ثم كان يطعم ، ويشرب ويحدث ؟ قالوا : بلى ، قال : فكيف يكون هذا كما زعمتم ؟ فسكتوا !!! فنزلت فيهم آيات صدر سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها ،(١) ثم انتهى الأمر إلى إجابته ﷺ على سؤالهم : ما تقول فى عيسى ؟ فنزل قول الله تعالى : « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » . فقرأها عليهم ثم دعا الزعيمين إلى المباهلة ، وأخذ بيد فاطمة والحسن والحسين ، فقال أحدهما لصاحبه : اصعد الجبل ولاتباهله ، فإنك إن باهلته بؤت باللعنة ، قال فما ترى ؟ قال : أرى أن نعطيه الخراج ولا نباهله(٢) .

---

(١) أسباب النزول : ص ٦٧ . ط . القاهرة سنة ١٩٦٩ ، تحقيق الأستاذ سيد صقر ، وقد جاء هذا الحديث فى البخارى ومسلم ، وبعض كتب السيرة بروايات مختلفة .

(٢) سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ٢٠٦ . ط . القاهرة سنة ١٩٥٥ تحقيق الأستاذ مصطفى السقا وآخرين .

ويمكن فى ضوء ماسبق أن نقرر :

أولا : أن البيئة التى نزل فيها القرآن الكريم كانت ذات عقائد ، وأن الملل النحل المختلفة قد وقفت من العقيدة الجديدة موقف الرافض المجادل ، كل بحسب قدرته وتصوره .

ثانياً : أن القرآن الكريم جادلهم ، بما كان يتنزل على رسول الله ﷺ عند المواجهة .

ثالثاً : أن إقرار مبدأ المجادلة لأهل الكتاب والمشركين ، يعتبر أساساً شرعياً لعلم العقيـــدة فى إطار المهمة التى نيطت به ، وبشرط ألا يتجاوز « التى هى أحسن » كما قرر القرآن الكريم .

رابعاً : أن أصول العقيدة الصحيحة لا تتمكن من القلب إلا بالنظر الدقيق لمن هو أهل له ، أو الإلهام المباشر لمن ليس كذلك .

خامساً : أن القرآن الكريم قد جاء بمنهج مزدوج ، أحد وجهيه : لهدم العقائد الفاسدة ، بإصابة مواضع الخلل فيها — كما رأينا فى جداله لليهود والنصارى — وثانيهما : لبناء العقيدة الصحيحة وهذا الوجه قد خاطب الإنسان بكل مستويات إدراكه ، الحسية والعقلية ، والبصيرية .

سادساً : أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد جعل حداً فاصلا بين جدال المعاندين ، وبين طائفة المؤمنين الذين صدقوا بما جاء به ، حتى لايشوش ذلك على عقيدتهم ، وبخاصة فى الآيات المتشابهة التى تكون مظنة طلب التفهم ومعرفة المراد . ومن هذا ما روته عائشة — رضى الله عنها — أن رسول الله ﷺ قال : « إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه ، فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم » . كما قال ﷺ بعد أن

سمع رجلين يختلفان فى آية : « إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم فى الكتاب » وقال : « اقرأوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه » (١) .

ويظهر من هذه الأحاديث وغيرها مما جاء فى هذا الباب أن عقول بعض المؤمنين كانت تتطلع إلى معرفة المراد من بعض الآيات القرآنية المتشابهة ، بدليل هـــذا النهى الصارم من رسول الله ﷺ ، ولم يكن الدافع إلى ذلك إثارة الفتنة — فى أغلب الأحيان — بل اطمئنان القلب والعقل بحقيقة ما توحى به هذه الآيات .

ومن المعلوم أن النهى لم يكن يقصد به التحكم والحاجزة عن أمر يمكن أن يدرك الحق فيه ، وإلا كان فى الدين أموراً يمكن أن يدرك العقل كنهها وقد منع عن ذلك ، وإنما القصد أن العقل لا يستطيع بحكم طبيعته المحدودة أن يصل إلى اليقين فى مثل هذه المسائل لأنها فوق طاقته ، وإذا كان الأمر كذلك فإن محاولاته ستكون باباً لاختلاف الجماعة ، وتفرقها .

وإذا كان الجدل والمراء فى الدين غير مرغوب فيهما كما رأينا ، فإن الأمور التى يمكن الإجابة عليها لا تدخل تحت هذا النوع المنهى عنه ، لا سيما إذا كانت تثار على ألسنة المسترشدين وطالبى الحق ، ومن ذلك ما أجاب به رسول الله ﷺ أهل اليمن حين سألوه : « أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه ؟ فقال : كان فى عماء ، تحته هواء وفوقه هواء » ، وفى رواية : « كان الله ولم يكن شىء غيره . وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء ، وخلق السموات والأرض » (٢) .

---

(١) صون المنطق ص ٣٥ ط القاهرة سنة ١٩٦٦ تحقيق د . على سامى النشار

(٢) انظر : صون المنطق والكلام ص : ٣٥ . وشرح الطحاوية ص ١٤٠ ط بيروت سنة ١٩٧٩

وبالجملة يمكن أن يقال : إن طالب الحق من بعض المؤمنين كان يأتى عندما يكون الأمر سانحاً بذلك ، وإلا فلا إجابة ، وهذا يؤدى بالضرورة إلى نزوع العقل دائماً إلى معرفة المساتير والمغيبات بحكم كون الإنسان طلعة ، وأن الرسول ﷺ ، كان يوصد الباب أمام كثير من التساؤلات حتى لا يؤثر ذلك على وحدة الجماعة ، فهو بين ظهرانيهم والمرجع الأعلى فيما يعن لهم من مشكلات ، فإن كانت تقبل الحل كان الجواب بالتفصيل ، وإلا فالسكوت أولى .

وسؤال بعض الصحابة لرسول الله ﷺ يدل على أن أمور العقيدة فى بعض جوانبها ينبغى ألا تقف عند حد التقليد ، والتلقى الذى لا يعقل . وهذا يدل أيضاً — بالإضافة إلى ما قدمنا — على أن النهى عن الجدل لم يكن مطلقاً ، بل كان مقدراً بقدره ، وقد ذكر ابن قيم الجوزية : أن الصحابة — رضوان الله عليهم أجمعين — كانوا يخوضون مع رسول الله ﷺ فى دقائق المسائل ، ويتفهمون عنه حقائق الإيمان ، وكانوا يوردون عليه ما يشكل عليهم من الأسئلة والشبهات ، فيجيبهم عنها بما يثلج صدورهم ، وقد أورد عليه ﷺ الأسئلة ، أعداؤه وأصحابه ، أعداؤه للتعنت والمغالبة ، وأصحابه للفهم والبيان ، وزيادة الإيمان ، وهو يجيب كلا عن سؤاله إلا مالا جواب عنه كالسؤال عن وقت الساعة (١) .

ويمكن أن نستخلص من ذلك أن التفكير فى مسائل العقيدة لم يكن وليد العصور التالية للعصر الأول — عصر نزول القرآن الكريم — بل ظهرت فى هذا العصر بوادر التفكير العقدى ، وأن وجود الرسول ﷺ

---

(١) زاد المعاد ج ٣ ص ٥٧ ط . القاهرة سنة ١٩٥٠

بين القوم وتهيبهم من التدقيق فى هذه المسائل ، وانشغالهم بما تستلزمه الدعوة الجديدة من تكاليف الفتوحات كل هذا وغيره جعلهم لا يدققون فى تخريج مسائل العقيدة ، كما رأينا ذلك فى العصور التالية .

الجدال فى القرآن الكريم وطبيعته :

لم يكن الجدل فى القرآن الكريم أمراً مقصوداً لذاته ، وإنما كان رد فعل لموقف مواجهة الدعوة الجديدة من قبل أعدائها ، سواء أكانوا من أهل الكتاب أم ممن سواهم ؛ ذلك لأن الدين الإسلامى دين توحيد بكل ما تعنيه هذه الكلمة ، توحيد فى « التألية » وتوحيد فى « القصد والعمل » وتوحيد فى « القلوب » و« المشاعر » إنه يقيم الحجة على أهل الكتاب حين يناديهم : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »(١) ويبين أن دعوة الأنبياء جميعاً تنطلق من عقيدة واحدة ، هى عقيدة « التوحيد » وأنه لا خلاف بينهم فى أصول العبادات والمعاملات والآداب ، فضلا عن أصول العقيدة ، قال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه »(٢) وأوقف العقل أمام تاريخ أولئك النفر الذين لم يستجيبوا لداعى « التوحد » و« التجمع » و« التآلف » على عقيدة واحدة ، حتى يكون فى ذلك عبرة لأولى الألباب .

يقول القرآن الكريم : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من

---

(١) آل عمران الآية : ٦٤ (٢) الشورى الآية : ٦٣

بعد ماجاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم »(١) ويبين أن التفرق فى الدين والتشيع فيه يخرج بأتباعه عن الحق ، بحيث يتبرأ من على الحق من الاقتداء بهم . قال تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون »(٢) ثم يطالب إلى طائفة المؤمنين ألا يستجيبوا لداعى الفتنة والفرقة ، فقال : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين »(٣) . ويقول : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ... »(٤) .

والقرآن الكريم حين يستخدم الجدل كمنهج لتمييز الخبيث من الطيب من الاعتقادات والتصورات ، كان لا يمد فى حبله ، بل يجعل ذلك بقدر الضرورة ، ذلك لأن المعرضين عن الحق إذا عاينوا دليل تهافت ما هم عليه من عقيدة ، ثم لم يذعنوا ، كانوا مكابرين ، ولا جدوى حينئذ من التمادى فى جدالهم ، بل يترك أمرهم إلى الله ليحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ، وليس على الرسول ﷺ ومن معه إلا البلاغ . وكان هذا منطق القرآن الكريم عقب آيات الجدل . يقول فى ذلك : « فإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون »(٥) . ويقول : « والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار »(٦)

وإذا كان مبدأ « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى »(٧)

---

(١) آل عمران الآية : ١٠٥
(٢) الأنعام الآية ١٥٩
(٣) الأنفال الآية : ٤٦
(٤) آل عمران الآية : ١٠٣
(٥) الحج الآيات : ٦٨ ، ٦٩
(٦) الزمر الآية : ٣
(٧) البقرة الآية : ٢٥٦

قاعدة يتعامل بها الإسلام مع أصحاب الملل والنحل المختلفة ، فإن المواجهة من جانب طائفة المؤمنين لاتكون ساخنة سريعة ، بل تكون هادئة لينة ، ومن أجل هذا يطلب القرآن الكريم أن تكون الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتى هى أحسن، ويخص مجادلة أهل الكتاب بالتنويه والتوجيه فيقول : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون »(١) ويقول : « فإن حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد »(٢)

الطوائف التى جادلها القرآن الكريم :

أدرك الإسلام العرب وهم فى تشعب دينى، وبوادر انبعاث إلى نهضة دينية(٣) وكأن الحق سبحانه أراد أن يهيء نفوسهم وعقولهم لتحمل عبء الرسالة الجديدة ويكون لهم الشرف فى تبليغها إلى العالمين، حين تنفعل بها نفوسهم وقلوبهم وعقولهم . وقد تعددت الطوائف التى أدركها نزول القرآن الكريم ، وقد جمعتها الآية الكريمة التى قال الله فيها : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شىء شهيد »(٤) وسنقف مع كل طائفة ورد ذكرها فى هذه الآية لنرى كيف تعامل معها القرآن.

---

(١) العنكبوت الآية ٣٩ (٢) آل عمران الآية : ٢٠

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠١ ط . القاهرة ١٩٦٦

(٤) سورة الحج الآية ١٧

١ — طائفة المؤمنين :

هم أولئك النفر الذين ظلوا على الحنيفية السمحة ، ملة إبراهيم عليه السلام ، ممن يؤمنون بالله الواحد الخالق ، واليوم الآخر ، وينتظرون مجيء رسول يخرج الناس من الظلمات إلى النور ويطمئنهم على ما يعتقدون. ومن هؤلاء : زيد بن عمرو بن نفيل ، وأمية بن أبي الصلت ، وقس ابن ساعدة الإيادى ، وعامر بن الظرب ، وورقة بن نوفل . وقد اشتملت كتب الأدب والتاريخ على بعض أشعارهم التي تفيض بحرارة الإيمان ، من ذلك قول أمية بن أبي الصلت .

كل دين يوم القيامة عند الله   إلا دين « الحنيفية » زور

وقوله أيضاً :

الحمد لله ممسانا ومصبحنا   بالخير صبحنا ربي ومسانا
رب الحنيفة لم تنفد خزائنها   مملوءة طبق الآفاق سلطانا
ألا نبي لنا منا فيخبرنا   ما بعد غايتنا من رأس محيانا

وينقل عنه أنه قال : « أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل ، وقد قال عنه أبو الفرج الأصفهاني : «كان أمية بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها ، ولبس المسوح متعبداً ، وكان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية ، وحرم الخمر وشك في الأوثان ، وكان محققاً ، والتمس الدين ، وطمع في النبوة ، لأنه قرأ في الكتب أن نبياً يبعث من العرب . فكان يرجو أن يكون هو ، قال : فلما بعث النبي ﷺ قيل له : هذا الذي كنت تستريث وتقول فيه ، فحسده عدو الله . وقال : إنما كنت أرجو أن أكونه .

ويذكر كثير من المفسرين أنه هو الذي نزل فيه قول الله تعالى :

« واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين » لأنه لم يستفد بعلمه ، ولم يسلم ؛ ولأنه أدرك البعثة، وظهرت أمامه آيات الرسالة الجديدة ، ولكنه صار إلى موالاة المشركين ومناصرتهم وامتداحهم ، ورثى قتلى بدر بمرثاة بليغة ، ولهذا كله ورد فى بعض الروايات : آمن لسانه ولم يؤمن قلبه »(١) .

وقول زيد بن عمرو بن نفيل :

فلن تكون لنفس منك واقية	يوم الحساب إذ ما يجمع البشر

وقوله أيضاً :

عزلت الجن والجنان عنى	كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابنتيها	ولا صنمى بنى طمس أدير
ولا عتما أدين وكان ربا	لنا فى الدهر إذ حلمى صغير
أرباً واحداً أم ألف رب	أدين إذا تقسمت الأمور
ألم تعلم بأن الله أفنى	رجالا كان شأنهم الفجور
وأبقى آخرين ببر قوم	فيربو منهم الطفل الصغير

ويذكر أبو الفرج الأصفهانى عنه أنه « كان أحد من اعتزل عبادة الأوثان ، وامتنع عن أكل ذبائحهم ، وكان يقول . يا معشر قريش ، أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحونها لغير الله ، والله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على دين إبراهيم غيرى .

ويقول أيضاً صاحب الأغانى عن ورقة بن نوفل : « هو أحد من

---

(١) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٦٥

اعتزل عبادة الأوثان فى الجاهلية، وطلب الدين، وقرأ الكتب، وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان، ثم يضيف: «وكان امرأ قد تنصر فى الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبرانى، فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء أن يكتب». ومن شعره:

أقول إذا ما زرت أرضا مخوفة حنانيك لا تظهر على الأعاديا
حنانيك إن الجن كانت رجاءهم وأنت إلهى ربنا ورجائيا
أقول إذا صليت فى كل بيعة
تباركت قد أكثرت باسمك داعيا(١)

وهذا الذى تمثلناه فى جملته يدل على ما كان لهؤلاء النفر من «شخصية» تخالف ما كان عليه القوم من وثنية، ولن ننتظر منهم أكثر من عقيدة التوحيد، ونبذ الشرك. بغض النظر عن انحراف واحد منهم.

وتمسك بعض القوم بالحنيفية أمر لا يستغرب، ذلك لأن التدين أمر فطرى فى النفوس البشرية — كما سبق أن ذكرنا — بل إن العكس هو المستغرب، إذ كيف يؤتى الإنسان العقل الذى هو ملكة التمييز بين الحق والباطل والنافع والضار والصواب والخطأ، ثم لا يدرك الحقيقة من بين الأباطيل التى حوله؟ لا إجابة على ذلك إلا أنه ارتكاس الفطرة، كما أشرنا من قبل.

إن القرآن الكريم يقول بعد الآية التى معنا مباشرة: «ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ...»(٢) ليعلمنا أن القاعدة الأساسية فى علاقة

---

(١) الأغانى ج ٢ ص ١٢٥ ط وزارة الثقافة، القاهرة سنة ١٩٦٣ م.
(٢) سورة الحج: آية ١٨

الكون كله بخالقه هى « الإيمان » الذى يكون السجود مظهره ، كل كائن يظهره بقدر استعداده وطاقته «كل قد علم صلاته وتسبيحه» ، «ولكن لا تفقهون تسبيحهم» .

ورسالات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تأخذ فى هدفها طابع « التذكير » والتبليغ « فذكر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر(١)» ، «إن عليك إلا البلاغ» .

ويشك الدكتور طه حسين فى الشعر المنسوب إلى الحنفاء ، ويرى أنه منتحل وأن المسلمين قد قاموا بهذه المهمة ليثبتوا أن للإسلام قدمة وسابقة فى البلاد العربية قبل ظهوره ، ومبعث شكه أن بعض المستشرقين من أمثال «كليمان هوار» قد وقف من هذا الشعر موقف المستيقن المطمئن إلى صحته . وبخاصة شعر أمية بن أبى الصلت ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، بل جعله مصدراً من مصادر القرآن الكريم(٢) .

ونحن نرى أن رد هذا الاتهام لا يكون بهذا الشكل ، لأن الشك ليس عليه دليل ، وكان عليه أن يصوب هذا الاتهام فى أساسه ، وهو إثبات الفوارق والخصائص التى تميز بها القرآن عن الآثار الأدبية التى خلفها هؤلاء ، مع استصحاب أن الذى نزل عليه هذا الكتاب كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، تلك الحقائق التى تدور كلها — وبوضوح — حول المصدر الحقيقى للقرآن الكريم وهو « الله » سبحانه وتعالى .

وقد أشبع القرآن الكريم القول فى تهافت هذه الدعوى بما أقام على

---

(١) سورة الغاشية : آية ٢٢

(٢) د. طه حسين : فى الأدب الجاهلى ص١٤٨ ، و.د. يحيى هويدى دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ١٤ ط القاهرة ١٩٦٥

ذلك من أدلة ، مثل قوله تعالى : « وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلما وزورا » ، ففي عجز هذه الآية بيان لتهافت دعواهم ، وأنها محض الظلم والزور ، ثم يمضي القرآن في إتمام صورة هذه الدعوى فيقول : « وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا » ، فيجيء الرد حاسما في قوله : « قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض إنه كان غفوراً رحيماً » (١) .

ونحسب أن إدراج طائفة « المؤمنين » تحت أولئك الذين جادلهم القرآن الكريم فيه نوع من التجوز ، لأن الجدل الحقيقي إنما ظهر مع بقية الطوائف المذكورة في الآية الكريمة التي عددت هذه الطوائف .

٢ — اليهود :

لم يقف القرآن الكريم مع طائفة مثل وقوفه مع بني إسرائيل ، لقد استغرق حديثه معهم مساحات واسعة في كثير من سوره ، وفي سورة البقرة وحدها وقفات طوال تدور كلها حول بيان ما امتن الله به عليهم من نعمه الكثيرة ، فضلهم على عالمي زمانهم ، ونجاهم من آل فرعون بعد أن ساموهم سوء العذاب يذبحون أبناءهم ويستحيون نساءهم . وفرق بهم البحر فأنجاهم وأغرق آل فرعون ، وآتى نبيهم موسى عليه السلام التوراة لهدايتهم وإرشادهم إلى طريق الحق والهداية ، وظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى ، وعندما استسقى لهم موسى عليه السلام أمره الله أن يضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا . ماء زلالا فشربوا وسقوا زروعهم وماشيتهم إلخ .

---

(١) سورة الفرقان : الآيات ٤ — ٦

وفى نفس السياق يكشف القرآن عن طبيعة بنى إسرائيل المادية المسرفة فى ماديتها المنكرة لما يسدى إليها من خير ، المتشبثة بهذه الحياة الحريصة عليها ، المبدلة لما أنزل عليها من قول الله ، تجلى هذا وغيره فى القرآن ، وسنورد بعض الآيات التى يظهر منها ما نقول ، من ذلك : « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ، ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ، ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون ، وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ، وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم ، وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون . وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم ، وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ، وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين ، فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون »(١) .

قضية الألوهية :

طالعنا القرآن الكريم بأنهم ماديون فى تصورهم للذات الإلهية ، فلم ترقق أنظارهم إلى تصور ما ليس بمادى فطلبوا من موسى عليه السلام أن يريهم الله جهرة حين طالبهم بالإيمان بالله الواحد القهار. مظهر هذه الروح المادية تجلى حين اتخذوا العجل إلهاً لهم بعد ما ذهب موسى عليه السلام لتنفيذ وعد الله وميقاته البالغ أربعين ليلة . فكان الأخذ بالصاعقة عقاباً

---

(١) سورة البقرة : الآيات من ٥١ — ٥٩

لمن طاب ذلك ، ثم بعثوا من موتهم لعلهم يشكرون ، لزم عن هذا التصور الفاسد أن يصفوه بما لا يليق به ، بل بما لا يليق بالإنسان العادى ، حين قالوا : « إن الله فقير ونحن أغنياء » ، وحين قالوا : « يد الله مغلولة » ، فرد عليهم بقوله : « غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » .

وحين أدعوا أنهم أبناء الله وأحباؤه ، وأنه آثرهم على غيرهم من الأميين — وفى هذا اتهام له سبحانه بالمحاباة والمجاملة على غير أساس — رد عليهم هذه الدعوى بقوله : قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق ، أى: لو كان الأمر كما تدعون لكنتم فوق المؤاخذة على ما يصدر منكم من انحراف ، ولكن الله معذبكم على سوء أفعالكم فدعواكم بنوتكم له واصطفاؤه لكم دعوى باطلة ، بدليل أنه سيجرى عليكم ما يجرى على سائر الناس من الحساب العادل المكافىء للعمل .

ولما زعموا أنهم أولياء لله من دون الناس — وفى هذا اتهام له أيضا بالمحاباة — بين القرآن لهم أن الأمر لو كان كذلك لكان عليهم أن يتمنوا الموت حتى يلقوا من يتولونه ، وبين أنهم لن يتمنوه أبداً ، لأنهم أحرص الناس على الحياة ، ويشير إلى أنهم كانوا ظالمين حين ادعوا ذلك .

وعندما قالوا : « لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » بناء على تصورهم الفاسد بأن الله اختارهم من دون العالمين ، بين لهم القرآن الكريم فساد هذا التصور فقال : « قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون ، بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون »(١) ، وإذا كان واقع الأمر يتزود

(١) سورة البقرة آية : ٨٠ — ٨١

أن الله لم يعطهم عهداً بذلك لأنه عدل لا يحابى أحداً ، ولا يحاسب إلا بناء على العمل ، فلم يبق إلا الشق الثانى من الترديد ، وهو أن ادعاءهم قائم على غير علم .

كما يكشف القرآن عن زيفهم حين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يزعمون أنه من عند الله فقال : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون »(١) وفى تصرفهم هذا نسبة التزييف الذى يفعلونه بأيديهم إلى الله ، ولكن هذا التزييف لم يصدق ، لأنه أليق بهم ، وجل جناب الحق عن أن يتعامل بهذا المنطق ، لأنه حكيم خبير عدل عليم .

هذا بعض ما ساقه القرآن فى قضية الألوهية ، وهى بهذا التصور تشكل المفتاح الحقيق لنفسية بنى إسرائيل : التصور المادى الصرف ، الكذب ، التزييف ... إلخ .

موقفهم من الرسل :

المنطق الذى تعامل به بنو إسرائيل مع أنبيائهم كان منطقاً غريباً ، يدل على نفسيتهم الأنانية الملتوية ، بحيث لا يرضون من الرسل إلا من هادنهم ، وإذا كانت الرسالة أسمى من هذا التصور الفاسد ، لأنها لم تجىء إلا لإرساء قواعد الحق والعدل ، فإن النتيجة الطبيعية ، لذلك ، أن يكذبوا فريقاً من الأنبياء ويقتلوا فريقاً : « ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل ، وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم

---

(١) سورة البقرة آية : ٧٩

وفريقاً تقتلون »(١) ، وفى الآية التى معنا استفهام إنكارى يقوم مقام الدليل على سوء تصرفهم وشناعة ما يفعلون وهل هناك أسوأ من تكذيب أو قتل من يسدى إليك النصح ويأخذ بيدك إلى طريق الخير والرشاد ؟ .

موقفهم من الكتب السماوية :

يحدثنا القرآن بأنهم كانوا يلوون ألسنتهم بالكتاب ، أى يؤولونه حسب أهوائهم ويزعمون أن هذا من عند الله ، وهذا من أظهر النقاط التى تبين سوء نيتهم نحو الكتب السماوية ، كما حدثنا بأنهم كانوا لا يعترفون إلا بالآيات التى توافق نفوسهم ، ويكفرون بما دونها ، كما يبين أنهم وقفوا من الكتب السماوية الأخرى موقف المنكر لها ، يقول فى ذلك : « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه ، وهو الحق مصدقا لما معهم ... »(٢) وفى المقطع الأخير من هذه الآية ، الدليل الواضح على تهافت موقفهم ، ذلك لأن كتب الله جميعاً يصدق بعضها بعضاً والإيمان بها جميعاً مبنى على هذه القضية ، إذن فالكفر ببعضها هو كفر بها جميعاً ، والزعم بأنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم ، حينئذ يكون هو الباطل بعينه لأن ما ينكرونه يصدق ما بين أيديهم ، فكأنهم يردون ما يستدل به على صدق كتابهم . وهذا هو الضلال المبين .

كما يحدثنا بأنهم كانوا يدلون على الكفار بأنهم من أهل الكتاب ، وأنه سيجىء إلى القوم ما يصدق ذلك ، ولكنهم كفروا به على الرغم من معرفتهم السابقة بهذا المجىء يقول القرآن الكريم : « ولما جاءهم

---

(١) سورة البقرة الآية : ٨٧ (٢) سورة البقرة : ٩١

كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين »(١) . وفى الجزء الأخير من الآية أيضاً دليل على تهافت هذا الموقف ، إذ أن معرفتهم بما جاء فى كتابهم من البشارة بكتاب لاحق، لم تحملهم على الإيمان به ، مما يدل على أن إيمانهم بكتابهم لم يأخذ بمكامن نفوسهم ومشاعرهم ، بل كان مجرد دعوى .

ويطول بنا الحديث لو عددنا جدال القرآن الكريم لليهود ، ويكفى أن نوجز القول فنقول ، إنهم من بين أصحاب الكتب السماوية ، الذين يمثلون قمة الانحراف وسوء الفطرة ، وكان مظهر ذلك تلك المزاعم التى قالوها ، فكان على القرآن أن يجادلهم وأن يكشف عوراتهم . ويمكن القول بأنه ما من قضية من قضايا العقيدة إلا وقد انحرفت بها نفوسهم وعقولهم فى الألوهية — كما أشرنا — وفى الأنبياء أيضاً ، وفى الكتب ، وفى اليوم الآخر وما فيه من بعث وحساب وجنة ونار إلخ .

والمهم أن نبرز هنا أن مواجهة القرآن لهم ، كان يقصد من ورائها كشف هـذا التزييف الذى يزعمون أنه الحق، حتى لا يشكل نوعاً من الرواسب التى تحول دون الاعتقاد الصحيح ، ولأنهم أوتوا من الحيلة ما به يلبسون الحق بالباطل ، ولكن أنى لهم ذلك والله من ورائهم محيط ، وليس بغافل عما يعملون .

٣ — الصابئون :

الحق أن حديث القرآن الكريم عن هـذه الطائفة كان من النوع

---

(١) سورة البقرة آية : ٨٩

المخفف ويبدو أن ذلك راجع إلى أنهم لم يكونوا من أصحاب النفوس الملتوية كما هو شأن اليهود ، لذلك عمد إلى بيان سوء عقيدتهم بأخصر العبارات ، ويظهر أنهم كانوا أصحاب رؤية عقلية فى تفسير معتقدهم ، قد يعطيهم العقل تبريراً لذلك لو ظلوا متمسكين بما كانوا عليه أولا . ولكنهم انحرفوا عما رسموه لأنفسهم فكان هذا سبباً فى ضلالهم .

لقد ذكرهم القرآن فى سورة المائدة ، وفى سورة الحج ، وفى السورتين ذكرهم فى سلك من آمن بالله إيماناً صحيحاً وآمن باليوم الآخر وعمل صالحاً فإن له أجره عند الله : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(١) وظاهر الآية واضح فى أن من صح إيمانه فهو ناج ، وأما من انحرف فعليه الخسران .

ويبدو مما ذكره المؤرخون عن هذه الطائفة أنهم كانوا من أصحاب النفوس العاشقة المحبة المخلصة فى عشقها لما تعشق ولما تحب ، ذلك لأن الاسم الذى لحقهم ، وأصبح لقباً لهم مأخوذ من الفعل « صبا » إذا عشق وهوى ، وقد يفسر بمعنى الميل والزيغ ، وكلاهما مظهر للعشق أيضاً، لأن الإنسان لا يزيغ عما هو عليه إلا إذا عشق ما مال إليه .

ولنستمع إلى ما يذكره الشهرستانى عنهم ، يقول : مذهب هؤلاء أن العالم صانعاً حكيماً فاطراً مقدساً عن سمات الحدثان ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه . وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهراً وفعلا وحالة ، أما الجوهر فهم المقدسون عن المواد الجسمانية المبرأون عن القوى الجسدانية المنزهون عن الحركات المكانية والتغيرات الزمانية ،

---

(١) سورة البقرة الآية : ٦٢

قد جبلوا على الطهارة وفطروا على التقديس والتسبيح ، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وإنما أرشدنا إلى هـذا معلمنا الأول « عاذيمون » و « هرمس » فنحن نتقرب إليهم ، ونتوكل عليهم ، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله ، وهو رب الأرباب وإله الآلهة »(١) .

ويظهر من هـذا التصوير ، الاتجاه الوثنى فى معتقد هؤلاء ، ذلك لأنهم اتخذوا الوسائل — المتوسطات وهى الكواكب — آلهة من دون الله الذى يزعمون أنه الخالق لهذا الكون ، والتذرع بالضعف عن الوصول إلى جلاله — وهو التبرير العقلى المشار إليه آنفاً — لا يعفيهم من وصمة الوقوع والتردى فى الضلال ، وموقفهم هنا يشبه تماماً موقف المشركين الذين زعموا أنهم يعبدون الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى ، وكل ما بينهم من فرق، أن المتوسطات لدى الصابئة هى الكواكب ، ولدى المشركين هى الأصنام ، ويجمعهم الإشراك مع الله والعبادة لما سواه .

والقرآن الكريم قد تعرض لمناقضة هذا الاتجاه فى أكثر من موقف ، أبرز هـذه المواقف ما جاء فى قوله تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هـذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة ، قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برىء مما تشركون ، إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين »(٢) ، كما يشير إلى أن بعض قبائل

---

(١) الملل والنحل جـ٣ صـ٨٩ على هامش الفصل لابن حزم ط . مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) سورة الأنعام : الآيات من ٧٥ — ٧٩

العرب قد اتخذوا من الشمس والقمر آلهة فسجدوا لهما، قال فى ذلك: « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لاتسجدوا للشمس ولاللقمر واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون »(١)، كما بين أن قبيلة سبأ من بنى حمير فى جنوب الجزيرة العربية قد سجدت للشمس من دون الله، يقول فى ذلك: « .. وجئتك من سبأ بنبأ يقين، إنى وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شىء ولها عرش عظيم، وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لايهتدون »(٢).

وفى الآيات السابقة التى أدار القرآن الكريم فيها الحوار على لسان نبى الله إبراهيم، الدليل الذكى الواضح على تهافت اتخاذ الكواكب آلهة من دون الله، ذلك لأن الأفول والتصرم والانقضاء والتغير من صفات الحوادث، والإله الحق لاينبغى أن يكون كذلك، فدل هذا على فساد المعتقد فى ألوهية هذا الكوكب.

وكأن القرآن الكريم يستصحب هذا الموقف ليعلمنا — بالصورة التى جاء بها الحوار — خصائص الإله الحق وأدلة أحقيته بالألوهية دون سواه، على لسان نبى من أنبيائه لايشك فى إيمانه، وهو مقام إرشاد وتوجيه، حتى لايظن ظان أن إبراهيم عليه السلام كان يتلمس الألوهية فى الكواكب، فلما لم تسعفه الأدلة هرع إلى الإله الحق الذى خلق السموات والأرض.

ومؤرخو العقائد من المسلمين يرون أن اسم « الصابئة » يجمع تحته

---

(١) سورة فصلت: آية ٧٧

(٢) سورة النمل: الآيات من ٢٢ — ٢٤

نوعين : صابئة مشركة ، وهى التى تحدثنا عنها ، بمن اتخذوا المتوسطات آلهة من دون الله ، وصابئة حنفاء ، ويكون الصبأ فى حقهم بمعنى الميل والعشق للحق ، يقول الشهرستانى : « وكانت الفرق فى زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين :

أحدهما : الصابئة والثانى : الحنفاء ، فالصابئة كانت تقول : إنا نحتاج فى معرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط ، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً جسمانياً . . والحنفاء كانت تقول : إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر تكون درجته فى التأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ، ويمايزنا من حيث الروحانية ، فيتلقى الوحى بطرف الروحانيـــة ، ويلقى إلى نوع الإنسان بطريق البشرية »(١) .

ويظهر أن الصنف الأول — وهم الصابئة المشركون — لم يكونوا كذلك فى أول عهد الصابئة — كما أشرنا — فلقد حدث ذلك تحت تطور المؤثرات التى انعكست على تطور هذه العقيدة ، بحيث رأيناها فى بعض فترات التاريخ عقيدة راسخة لدى كثير من النـــاس فى بعض البقاع ، وكانت « حران » أظهر الأماكن التى نمت فيها هذه العقيدة ، كما انتشرت فى غيرها من بلاد الهند وبلاد الروم ، يقول الشهرستانى : « ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة ، والتقرب إليهـــا بأعيانها ، والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها ، وهى السيارات السبع وبعض الثوابت ، فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند

(١) الملل والنحل جـ٣ ص٨٩ ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين الرازى ص ٩٠

مفزعها الثوابت ، وربما مالوا إلى الأشخاص التى لاتسمع ولاتبصر ولاتغنى عن الإنسان شيئاً »(١) ، وقد غلب اسم « الصابئة » على هذا الصنف ، فأصبحوا صنو المشركين فى سوء العقيدة ، لذلك ساق القرآن الدليل على سوء مايعتقدون ، فيما ذكرناه آنفاً .

٤ — النصارى :

دار حديث القرآن الكريم عن النصرانية حول قضية رئيسية هامة هى : رد المزاعم التى قيلت فى حق المسيح عليه السلام على يد الكثير من أتباعه ، من تأليهه ، وقد انتهى من هذه القضية إلى نتيجة هامة أيضاً هى : « بشرية المسيح » وأنه ليس إلهاً ولا جزء إله ، وقد استلزم الوصول إلى هذه النتيجة الحديث عن الظروف والملابسات التى أحاطت بميلاده ، والآيات والدلائل التى يمكن أن تؤيد دعواه الرسالة ، والرسالة فقط .

وحديث القرآن عن هذه الملابسات قد جاء أكثره فى سورة سميت باسم أم المسيح عليه السلام « مريم » ، ولولا مافيها من آيات لما أخذت هذا الحجم من هذا الكتاب العظيم ، ولما أخذت هذه الصيغة ذات الايحاء العميق على صدق ماتعالجه « واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً ، فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً ، قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً ، قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً ، قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغياً ، قال : كذلك قال ربك هو على هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضياً ، فحملته فانتبذت به مكاناً قصيا ، فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت ياليتنى مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً ،

---

(١) نفس المرجع .

فناداها من تحتها ألا تحزنى قد جعل ربك تحتك سريا ، وهزى إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنيا ، فكلى وأشربى وقرى عينا فإما ترين من البشر أحداً فقولى إنى نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا » (١) .

هذه هى جملة الآيات التى تحدثت عن واقعة الميلاد فى هذه السورة ، وفيها تصريح بأن ميلاده عليه السلام من غير أب إنما هو آية للناس ورحمة من الله ، وليس بالمستحيل على القدرة الإلهية أن تخرق القوانين العادية فيجىء ميلاده على هذا الشكل ، لأن الله لا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، والمستحيلات التى نقولهـــا نحن البشر إنما هى بالنسبة لقدراتنا وطاقاتنا المحدودة .

وكان من الطبيعى — وبحكم الإلف والعادة — أن يكون هذا الحدث محل كلام من القوم ، لذلك نراهم قد بادروا « مريم » بالاستنكار ، مستخفين وراء استصحاب عراقة أصلها وطهارة محتدها : « فأتت به قومها تحمله قالوا : يامريم لقد جئت شيئاً فريا ، يا أخت هارون ما كان أبوك أمرأ سوء وما كانت أمك بغيا » (٢) ولم تملك من تصرف فى هذا المقام سوى أن تترك الحقيقة لتعبر عن نفسها « فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا . قال إنى عبدالله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً . وجعلنى مبـــاركاً أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حياً ، وبراً بوالدتى ولم يجعلنى جباراً شقياً ، والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا ، ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون . ماكان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » (٣) .

(١) سورة مريم الآيتان : ١٦-٢٦
(٢) سورة مريم الآية : ٢٧، ٢٨
(٣) سورة مريم الآيات : ٢٩ - ٣٥

والحقائق التى انتهى إليها القرآن فى هذا المقام هى :

١ — بشرية المسيح عليه السلام . وإذا كان ميلاده لم يأخذ الصورة العادية ، فإنما كان ذلك لأنه ليس بشراً عادياً ، فالقدرة الإلهية المطلقة التى خرقت النواميس الطبيعية على يد إخوانه من الأنبياء السابقين ، وأقربهم إلى تاريخه هو « موسى عليه السلام » لا يتخلف تأثيرها فى أى وقت ، لأنها ذاتية للقادر ، وما بالذات لا يتخلف ، وكأن مجيئه على هذا الشكل انما هو إرهاص وتأسيس لنبوته ، ولذلك نرى القرآن الكريم يذكر فى ثنايا القصة « إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » .

٢ — تنزيه الله سبحانه وتعالى على أن يكون له ولد على سبيل الحقيقة ، وإذا سلمنا بصحة بعض النصوص التى تقول بأن المسيح ابن الله فينبغى أن يحمل ذلك على المجاز والتشريف وكذلك يحمل على المجاز « الكلمة » كما ذكر القرآن ، ونفى الولد عن الله مما تستلزمه طبيعة الذات الإلهية ، لأن التوالد استكمال ، إما لإشباع غريزة وشهوة ، وإما لطلب العقب ، وهذا لا يكون إلا فى حق المحتاجين ، والله سبحانه وتعالى غنى وكماله لذاته ، وكيف يطلب الكامل لذاته الكمال على وجه لاتجيزه طبيعته ؟ وفعل الله سبحانه لا يكون لغرض يرجع إليه هو كما هو إجماع جمهور المحققين .

٣ — إذا تبين بما قلنا — أخذاً من النص القرآنى — أن الطبيعتين مختلفتان — طبيعة الحق سبحانه وطبيعة المسيح — فإن اتحاد إحداهما بالأخرى على أى وجه يكون الاتحاد ، مما لا يقبله العقل ، ذلك لأن الطبائع لا تتحد أو تمازج إلا إذا كان بينها قدر من التشابه والائتلاف واتحادها أو تمازجها إنما يكون بنفس مقدار هذا الائتلاف ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الانقلاب من طبيعة إلى أخرى يكون أولى فى الاستحالة .

٤ — إن القول بالحلول أو الاتحاد أو انقلاب الطبيعة لو تصورنا — فرضاً — صحته ، فهل هذا يمكن أن يكون فى صالح « الإله » على هذا الشكل ؟ أعتقد أن الجواب هنا بالنفى ، ذلك لأن تصوره — حينئذ — يوحى بعدم أصالة طبيعته ، ولا يتصور العقل الصحيح أن يكون الإله الحقيق على هذه الشاكلة .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الذين قالوا «إن الله هو المسيح بن مريم» هم مخطئون عقلا وتصوراً قبل أن يكونوا كافرين فى نظر الدين الحق ، وكذلك الذين يزعمون «أن الله ثالث ثلاثة» ولم يستطع الفكر المسيحى فى كفاحه الطويل لتدعيم عقيدة الوهية المسيح، أو أنه واحد من ثالوث هذه العقيدة أن يقدم حتى الآن دليلا مقنعاً يقبله العقل ، ويطالعنا تاريخ المسيحية ببعض الحقائق لنرى من خلالها كيف فرضت هذه العقيدة على صورتيها السابقتين : ألوهية المسيح أو عضويته فى ثالوث الألوهية .

وسنورد هنا بعض الوقائع لنرى ما حدث :

ألوهية المسيح :

هذا القول وليد الضغط السياسى كما تقرر ذلك كتب المسيحية ، فقد فرض على جمهور المسيحيين كعقيدة رسمية رضيت عنها وباركتها السلطة الزمنية ، ممثلة فى الامبراطور قسطنطين فى مجمع « نيقية» الذى انعقد سنة ٣٢٥ م وكان إظهار هذه العقيدة رد فعل رسمى للعقيدة الصحيحة فى المسيح التى انتصر لها «آريوس» وأتباعه ، تلك التى تقرر « بشرية المسيح » وترفض القول بألوهيته ، ومن المهم هنا أن نبرز باختصار ظروف انعقاد هذا المجمع حتى تعطى الدارس فكرة واضحة عن أسبابه ونتائجه .

لقد اشتد الخلاف فى مطالع القرن الرابع الميلادى حتى تباعدت مسافات الخلف بين المشتغلين بالقضية، وكان يدور حول شخص المسيح، أهو رسول من عند الله فقط، من غير أن تكون له منزلة أكبر من شرف السفارة بينه وبين خلقه؟ أم أن له صلة خاصة بالله أكبر من كونه رسولا، لأنه منه بمنزلة الابن، فقد خلقه من غير أب؟ هل هو ابن الله حقيقة وأن له صفة القدم كالله؟ إن التشقيقات والتفريعات كثرت حول هذه القضية، وكل فريق يدعى أنه يفسر العلاقة الصحيحة بين الله والمسيح، وأنها هى العقيدة المسيحية الصحيحة، يجمع حولها الأتباع والتلاميذ، ويظهر أن ذلك الخلاف وتلك النحل المتضاربة المتنازعة، قد ظهرت بعد أن دخلت طوائف مختلفة من الوثنيين، من الرومان واليونان والمصريين فتكون فى المسيحية مزيج غير تام التكوين، وكل قد بقى عنده من عقائده الأولى ما أثر على تفكيره حين اعتنق الدين الجديد. كما دخل الى ساحة النصرانية كثير من الفلاسفة ذوى الآراء والنظريات، التى أرادوا فى ضوئها فهم هذا الدين.

من أجل حسم هذا الخلاف، والانتهاء إلى عقيدة محددة فى القضية المختلف فيها، عقد مجمع «نيقية» الأول، ويذكر بعض الباحثين أن هناك سبباً آخر فوق هذا السبب هو «ورود بدعة آريوس» على حد التعبير الذى صرحوا به، ومظهر هذه البدعة فى نظرهم أن هذا الرجل كان داعية إلى أن المسيح عليه السلام ليس إلا بشراً رسولا، وقد آمن بدعوته كثير من أتباعه فى مصر، وقد قاوم بدعوته هذه كنيسة الإسكندرية التى كانت تعتقد فى ألوهية المسيح، فقرر أن الإله الحق واحد لا شريك له، وهو الأحق بالعبادة وأن ما جاء فى الأناجيل بخلاف ذلك فهو من عمل الوضع والتلفيق.
وقد عبر ابن البطريق عن العقيدة التى يدعو إليها «آريوس» فقال: «كان

يقول إن الأب وحده الله، والابن مخلوق مصنوع، وقد كان الأب إذ لم يكن الابن»(١).

ويذكر صاحب كتاب تاريخ الأمة القبطية أن تأثير «آريوس» وأتباعه كان أشد على جماهير الناس أكثر من تأثير من سبقه إلى هذه الدعوة، ومن أجل وضوح هذه القضية فى ذهنه واقتناعه هو بها، التف حوله كثير من الأتباع، حتى أن رأيه هذا أصبح عقيدة بعض الكنائس ومنها كنيسة أسيوط. ولما كانت كنيسة الإسكندرية مخالفة له، لم يلجأ صاحبها إلى جداله خشية أن يفحمه، وإنما لجأ إلى الحيلة، فادعى انه رأى فى منامه المسيح يتبرأ من «آريوس» ويلعنه، ومن أجل هذا أمرت الكنيسة بنفيه، ولكن ذلك لم يثنه عن المضى فى دعوته، فحكمت عليه بالحرمان فغادر مصر إلى فلسطين(٢).

وقد حاول «قسطنطين» الإمبراطور الرومانى الوفاق بين كنيسة الإسكندرية ومايذهب إليه «آريوس»، ولكن هذه المحاولة لم تنجح فاضطر إلى جمع القساوسة فى مجمع واحد هو «مجمع نيقية» ليخرج منه العقيدة الرسمية للدولة، وقد ذكر ابن البطريق واقعة هذا المجمع فقال: «بعث الملك قسطنطين إلى جميع البلدان، فجمع البطاركة والأساقفة، فاجتمع فى مدينة «نيقية» ثمانية وأربعون وألفان من الأساقفة، وكانوا مختلفين فى الآراء والأديان، فمنهم من كان يقول: إن المسيح وأمه إلهان من دون الله، وهم البربرانية، ويسمون «الريمتين»، ومنهم من كان يقول: إن المسيح من

---

(١) أبو زهرة. محاضرات فى النصرانية ص١٢٦ ومابعدها ط. القاهرة سنة ١٩٤٩

(٢) نفس المرجع

من الآب بمنزلة شعلة نار انفصلت من شعلة من نار ، فلم تنقص الأولى بانفصال الثانية منها ، وهى مقالة «سابليوس» وشيعته ، ومنهم من كان يقول لم تحبل به مريم تسعة أشهر ، وإنما مر فى بطنها كما يمر الماء فى الميزاب ، لأن الكلمة دخلت فى أذنها ، وخرجت من حيث يخرج الولد من ساعتها ، وهى مقالة «البيان» وأشياعه ، ومنهم من كان يقول إن المسيح إنسان خلق من اللاهوت كواحد منا فى جوهره ، وإن ابتداء الابن من مريم ، وإنه اصطفى ليكون مخلصا للجوهر الإنسى وقد صحبته النعمة الإلهية ، وحلت فيه بالمحبة والمشيئة ، ولذلك سمى «ابن الله» ويقولون إن الله جوهر قديم واحد ، وأقنوم واحد ، ويسمونه ثلاثة أسماء ، ولا يؤمنون بالكلمة ولا بروح القدس ، وهى مقالة «بولس» الشمشاطى بطريرك أنطاكية وأشياعه ، وهم «البوليقانيون» ومنهم من كان يقول إنهم ثلاثة آلهة لم تزل ، صالح وطالح وعدل بينهما . وهى مقالة « مرقيون » اللعين وأصحابه ... ومنهم من كان يقول بألوهية المسيح ، وهى مقالة بولس الرسول ، ومقالة الثلاثمائة وثمانية عشر أسقفا »(١) .

والعقيدة التى انتهى إليها هذا العدد من الأساقفة الذى ذكره ابن البطريق هى «ألوهية المسيح » ، وإنما جاءت بعد أن مال الإمبراطور قسطنطين إليها ، وقد سمع كل الآراء المختلفة فلم يعجبه إلا هذه ، فاجتمع بممثليها ، وادعى أن المؤتمر أجمع عليها ، وبذلك ينبغى أن تصبح العقيدة الرسمية للإمبراطورية ، ويقول ابن البطريق فى ذلك : « وضع الملك للثلاثمائة والثمانية عشر أسقفا مجلسا خاصاً عظيما وجلس فى وسطهم ، وأخذ خاتمه وسيفه وقضيبه ، فدفعه إليهم وقال لهم : قد سلطتكم اليوم على مملكتى ، لتصنعوا ما ينبغى لكم أن

---

(١) نفس المرجع ص ١٤٢

تصنعوا ، مما فيه قوام الدين وصلاح المؤمنين . فباركوا الملك وقلدوه سيفه ، وقالوا له : اظهر دين النصرانية ، وذب عنه ، ووضعوا له أربعين كتاباً ، فيها السنن والشرائع ، منها مايصلح للملك أن يعمله ويعمل به ، ومنها ما يصلح للأساقفة أن يعملوا به »(١) .

ويلاحظ أن الإجماع على هذه العقيدة ، إنما هو إجماع خاص ، وليس إجماعا عاما ، ذلك لأن أعضاء المجمع يزيد عددهم على عدد من أجمعوا عليها . والنسبة بينهم هى ثلاثمائة وثمانية عشر ، إلى ثمانية وأربعين وألفين ، فهل تقبل حينئذ دعوى الإجماع الذى يبرر صيرورتها عقيدة رسمية للدولة ؟ اللهم لا ، وإنما فرضت هذه العقيدة بسيف السلطان وذهبه كما أشار إلى ذلك ابن البطريق .

وإذا كان هذا المجمع قد انتهى إلى هذه النتيجة — على الصورة التى رأينا — فإن المجامع الأخرى التالية قد تكفلت بتدعيم العقائد الأخرى ، وهى فى إطارها العام لا تخرج عن تأليه المسيح .

ماذا قال القرآن الكريم فى هذه المزاعم ؟

بعد أن استعرضنا فيما سبق الآيات التى تحدثت عن ملابسات الميلاد ، نعرض هنا موقف القرآن من دعاوى « تأليه » المسيح عليه السلام . ثم نعرض ذلك على معيار العقل الصحيح .

يصرح القرآن الكريم بأن الآيات التى ظهرت على يدى المسيح عليه السلام لتأييد دعوى الرسالة ، إنما هى أثر من آثار القدرة الإلهية ، وهذا مقام

(١) نفس المرجع ص ١٤٣

أول يمكن أن يحدد وضع المسيح بالنسبة للإله الحق، بحيث يعطينا الحديث هنا أنه ليس إلا بشراً رسولا ، وأن من أرسله تكفل بإظهار الخوارق على يديه حتى يصدقه قومه ، يقول القرآن فى ذلك : « إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى وتبرىء الأكمه والأبرص بإذنى وإذ تخرج الموتى بإذنى وإذ كففت بنى إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين »(١) .

ويتحدث القرآن أيضاً فى هذا المقام عن صورة الطلب الذى جاء على لسان الحواريين ، لتطمئن قلوبهم ويعلموا أنه قد صدقهم . وكيف لبى الحق تبارك وتعالى هذا على يديه تصديقاً وتأييداً لدعواه ، يقول فى ذلك : « إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين • قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين • قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين • قال الله إنى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإنى أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين »(٢) .

فى حدود هذا الإطار — إطار بشرية المسيح ونبوته فقط — أفاض القرآن فى تأكيد هذه الحقيقة، فهو ليس إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة ، كانا يأكلان الطعام ، ولم يدع له ولها الألوهية من دون الله .

(١) سورة المائدة آية ١١٠

(٢) سورة المائدة الآيتان ١١٢ — ١١٥

لأنه ليس إلا عبد أنعم الله عليه، وجعله مثلا لبنى إسرائيل ، وأنه يجرى عليه من الأمور الطبيعية ما يجرى على سائر البشر من الأكل والشرب والموت والبعث ، إلخ .

ويستنطق القرآن الكريم المسيح لحسم قضية « الألوهية » التى ألصقها القوم به فيقول: «وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب • ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد»(١).

وإذا كان هذا هو حديث القرآن عن «وضع المسيح وطبيعته ورسالته» وهو الكتاب الخاتم المصدق لما بين يديه من الكتب والمهيمن عليها ، فهل يمكن أن يعول فى بيان هذه القضية الهامة على مصادر غير مأمونة من الوضع والتحريف والتبديل ؟ وإذا كنا قد استعرضنا فيما سبق - بإيجاز - الملابسات التى أحاطت بظهور العقائد المنحرفة فى طبيعة المسيح ، فهل يمكن أيضاً أن تقف الأهواء السياسية والرغبات الخاصة فى مواجهة الحقائق التى ساقها القرآن فى هذه القضية ؟ أعتقد أن الجواب واضح ، وهو النفى المطلق .

ثم ماذا يمكن أن يتصف به هؤلاء المتشبثون بألوهية المسيح بعد هذا البيان ؟ إن القرآن الكريم قد وصفهم بالكفر، سواء فى ذلك من قال بأنه « الله » ، ومن قال بأنه « ثالث ثلاثة » يقول فى شأنهم : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بنى إسرائيل اعبدوا الله

---

(١) سورة المائدة الآيتان : ١١٦ — ١١٧

ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار . لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم »(١) .

ويلاحظ فى الآيتين أسلوب التخويف والتهديد ، يتجلى ذلك فى التصريح بحرمان المشركين - وهم هنا أصحاب هاتين العقيدتين - من الجنة ، ومأواهم النار وما لهم من أنصار ، وأن من لم يكف عن هذا القول فسوف يمسه العذاب الأليم ، وأحسب أن الذكر الحكيم لا يلجأ إلى هذا النوع من الخطاب إلا لعلة هى أنه قد استنفذ مع هؤلاء المخاطبين الأسلوب الهادىء ، القائم على سوق الأدلة العقلية ، وذلك فيما ذكرناه آنفا من بعض الآيات التى تقرر بشرية المسيح عليه السلام ، ثم إن القوم إذا كانوا يعقلون استحالة انقلاب الحقائق وتحولها ، فلماذا يصرون على هذه العقيدة ؟ إنه العناد والإصرار على الباطل الذى لا بد معه من المراوحة بين المنطقين : منطق العقل ومنطق التخويف .

ويعنينا كثيراً أن نبرز هنا أن الآية الأولى من الآيتين السابقتين ، تصف أصحاب هذه العقيدة بوصف « الظلم » وهو تجاوز العدل ، والذى يقرر العدل إنما هو النص الصحيح أو العقل الصريح ، وإذن فظلمهم هنا إنما جاءهم من قبل تجاوزهم لما جاء به كتابهم « الإنجيل » كما نزل من عند الله ، وماتقره عقول النابهين منهم ، ممن ذكرنا طرفا منهم فيما مر « آريوس وشيعته » .

إن الحديث الذى ساقه القرآن عن النصرانية ينم عما أكدته الوقائع

---

(١) سورة المائدة الآيتان : ٧٢ — ٧٣

المتجددة من شدة التباعد بين الأطراف ، واحتدام النزاع والشقاق حولها ، حتى وصل الأمر إلى الشك فى صاحب الرسالة وكتابها عند بعض الباحثين ، كما أن بعضاً آخر منهم أخذ فى البحث عن دين آخر يطمئن إليه قلبه وعقله .

وقد كان فى وسعنا أن نتحدث عن بعض العقائد التى تقول بها النصرانية على لسان الكاتبين ، وموقف القرآن الكريم منها كعقيدة الصلب والرفع وغيرهما ، ولكنا نكتفى بهذا البيان لأهم قضايا العقيدة ، وهى « الألوهية » التى رأينا من خلال تناولها أن القرآن قد صفى حسابه معها تماما بما يقتضيه المقام من أدلة وبيان .

٥ — المجوس :

تتحدث عن هذه الطائفة بعض كتب الفرق الإسلامية فتقرر : أنهم أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين ، يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد ، ويسمون أحدهما « النور » والثانى « الظلمة » .

ويظهر أن الإيمان بوجود أصلين ، كان قدراً جامعاً ومشتركا بين سائر الاتجاهات داخل هذه الطائفة . ويقرر « الشهرستانى » أن مسائل المجوس كانت تدور على قاعدتين : الأولى : بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية : بيان سبب خلاص النور من الظلمة ، وجعلوا الامتزاج مبدأً والخلاص معاداً » (١) .

ويظهر من كلامه أن هناك تطورات فى عقيدة المجوس ، لأنه يقرر أن المجوسية الأصلية تزعم أن الأصلين — النور والظلمة — ليسا قديمين بل النور وحده هو الأزلى والظلمة محدثة . وإذن فالقول بأزلية الأصلين - كما

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٥١ هامش الفصل .

جاء به النص السابق الذى صدرنا به هذا المبحث ـ يخالف ما نقلناه هنا من أن الأزلى هو النور وحده ، وعلى كل حال فإذا صح نقل «الشهرستانى» عن هؤلاء فإن التطور الذى حدث داخل هذه الطائفة ، إنما كان من سيء إلى أسوأ ، لأن الاعتراف بوجود أصلين قديمين أدخل فى باب الإنكار من القول بوجود أصلين أحدهما قديم — وهو النور — والآخر محدث .

وعلى أية حال فإن عقيدة هذه الطائفة لا ترقى إلى مستوى الاعتقاد الصحيح بدليل أن القرآن الكريم قد أدرجها ضمن العقائد التى يفصل بين أصحابها يوم القيامة ، بميزان الحق والعدل ، وفى هذا إشارة إلى ما يحتويه مضمونها من انحراف عن جادة الحق .

والذى يعنينا هنا هو أن نبرز أن العقيدة المجوسية أشبه ما تكون بالكلام الأسطورى الذى يلعب فيه الخيال ما شاء له أن يلعب ، ويظهر أن العقلية الفارسية التى اخترعت هذه الديانة ذات طبيعة تساعد على ذلك ، من ثم لم نجد مبرراً عقلياً واحداً على صحة هذه العقيدة ، ويكفى أن ننظر فيما تحدثت به فروع هذه الطائفة فى تعليل بعض مظاهر الاعتقاد ، لندرك صحة ما نذهب إليه ، فالكيومرثية — نسبة إلى كيومرث ، وهى فرع من المجوسية — يقررون فى تعليل حدوث الشر فى العالم . كلاماً يرده العقل الصريح ، فيقولون : إن يزدان — رمز النور — فكر فى نفسه أنه لو كان له منازع فكيف يكون حاله مع هذا المنازع . ولما كانت هذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، فقد انبثق الظلام منها ، فتفكير إله الخير فى منازعه أدى إلى تولد الشر .

وإذا وضعنا هذا الكلام على ميزان العقل فهل يمكن أن يقبله ؟ كلا ،

إذ كيف يتولد الشر عندما يفكر الخير فى ذاته أو فيمن ينازعه . وهل يمكن أن ينبثق عن الخير بذاته ما هو شر ؟

وكذلك ما صرحت به «الزروانية» فى تعليل هذه القضية ، هو من قبيل الكلام الشعرى ، قالوا : إن هذا النور أبدع أشخاصاً من نور ، كلها روحانية نورانية ربانية ، ولكن الشخص الأعظم الذى اسمه «زروان» شك فى أى شىء من الأشياء ، فحدث «أهرمن» الشيطان من ذلك الشك(١).

وليس ما صرحت به «المسخية» - إحدى الفرق المجوسية - بأقل سذاجة مما صرحت به الفرقتان السابقتان فى القضية التى معنا ، إن لم يكن أدخل إذ يرون أن النور كان وحده نوراً محضاً ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة ، ولم يعللوا لهذا المسخ ، مما يدل على سذاجة ما يرون .

وأما «المانوية» فقد خبطت كثيراً فى عقيدتها ، فقد نقل إلينا «الشهرستانى» بعض الشذرات التى تعبر عن هذه العقيدة على لسان محمد بن هارون المعروف بأبى عيسى الوراق ، والذى كان مجوسيا وأسلم ، يقول فى ذلك: إن الحكيم «مانى» زعم أن العالم مصنوع ، مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكر وجود شىء إلا من أصل قديم ، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين دراكين سميعين بصيرين . وهما — مع ذلك — فى النفس والصورة والفعل والتدبير متضادتان ، وفى الحيز متحاذيان ، تحاذى الشخص والظل»(٢) . وقد عقد مقارنة بين طبيعة كل من النور والظلمة ، يميز بين جوهر كل منهما ، ونفسه

---

(١) المرجع السابق .
(٢) نفس المرجع .

وفعله : وحيزه وجنسه وصفاته ، وكلها - من غير شك - تقوم على التضاد بين الطبيعتين ، فالنور : جوهره حسن فاضل كريم صاف نقى طيب الريح حسن المنظر ، والظلمة ؛ جوهرها قبيح ناقص لئيم كدر ، خبيث منتن الريح قبيح المنظر ، والنور نفسه خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة ؛ والظلمة نفسها شريرة لئيمة سفيهة ضارة جاهلة . إلخ .

ثم اختلفت «المانوية» فى المزاج وسببه والخلاص وسببه ، قال بعضهم: إن النور والظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل ، فنظرت الروح فرأت النور ، فبعثت الأبدان على ممازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فلما رأى ذلك ملك النور ، وجه إليها ملكا من ملائكته فى خمسة أجناس من أجناسها . فاختلطت الخمسة النورانية بالخمسة الظلامية (١).

وليس لنا أن نستطرد فى الحديث أكثر من هذا الذى نقلناه ، ويلاحظ على كلام المانوية ما يأتى :

١ — الاعتراف بأن العالم مصنوع ، وأنه مع ذلك مركب من أصلين قديمين .

٢ — مقتضى هذا الاعتراف أن يكون هناك صانع لهذا العالم ، يدبر أمره ويحفظ عليه وجوده . ولكن لم نعثر على مثل هذا فى كلام المجوسية عموما والمانوية على وجه أخص ، بل إن مرد كل التصرفات الكونية إلى الأصلين ؛ النور والظلمة .

٣ — الاعتراف بالروح ودورها فى كيان الإنسان .

٤ — الاعتراف بعالم المتوسطات من الملائكة الذين يكلفون بأعمال خاصة تناط بهم .

---

(١) نفس المرجع .

٥ — نفهم من هذا كله أن المانوية بخاصة والمجوسية عامة كانت ديانة، ذات عناصر غير متكاملة من الناحيتين العقلية والعقدية ، وليس أمامنا من تعليل لهذا إلا ما قلناه من قبل ، من أن الخيال الأسطورى قد لعب بأذهان معتنقيها ، فكان هذا سبباً فى إدراجها فى إطار العقائد المنحرفة التى وقف منها القرآن الكريم موقف الناقض المبطل .

وليس ما صرحت به « المزدكية » و « الديصانية » و « المرقيونية » و «الكينوية» و «الصيامية» و « التناسخية » من فرق المجوسية إلا انطلاقاً من هذا التصور الذى نقلناه آنفا ، اللهم إلا بعض الاختلافات البسيطة، مما يؤكد أن هذه العقيدة الثنوية الفاسدة قد شغلت أذهان كثير من الناس فى حقبة ممتدة من التاريخ حتى أدركها الإسلام ، بما ساقه من تصحيح للمعتقد الذى يحمل فى طياته تهافت كل ما سواه من معتقدات ، تدخل «المجوسية» فى إطارها.

ويعنينا هنا أن نقرر أن هذه العقيدة المنحرفة: قد أثرت إلى حد بعيد فى بعض الفرق الإسلامية ، وظهر ذلك بشكل واضح فى بعض أفكار الرافضة والباطنية والمشبهة والشيعة، وهذا التأثير لاحق على نزول القرآن الكريم ، وبيانه الواضح للعقيدة الصحيحة . ولكن يبدو أن الذين دخلوا فى الإسلام من المجوس لم تخلص نفوسهم وقلوبهم للعقيدة الجديدة، فكان استمساكهم ببعض التصورات الثنوية أغلب على تمسكهم بعقيدة الإسلام، كما أن غير الفرس ممن تأثر بهذه الآراء قد استهوتهم نظرية التفسير الكونى لظاهر العقيدة فانحرفت عقيدتهم عن مسارها الصحيح ، مما حمل كثيراً من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم على الرد على هذه الآراء المنحرفة .

يقول : « الاسفرايينى » صاحب كتاب « التبصير فى الدين »

فى بيان العلاقة بين المعتقدات المجوسية والباطنية : « وذكر أهل التواريخ أن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجوس . وكان ميلهم إلى دين أسلافهم ، لكنهم غيروا فيه بعض الشىء ، فإذا كان المجوس يقولون : إن للعالم صانعين ، هما : يزدان وأهرمن . فإن الباطنية قالوا : إن الله تعالى خلق النفس ، وكان الله هو الأول ، والنفس هو الثانى ، وربما قالوا : العقل هو الأول ، والنفس هو الثانى ، وزعموا أن هذين يدبران العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأربع ، وهذا بعينه قول المجوس حيث قالوا : إن مدبر العالم اثنان .

أحدهما : قديم والآخر : حادث، حدث من فكرته ، إلا أن المجوس قالوا : هما يزدان وأهرمن ، والباطنية قالوا هما العقل والنفس(١) .

ولا يعنينا أن يكون ماتردد على ألسنة بعض الفرق المنحرفة كالباطنية ومن فى مستواهم ، هو نفس ماقال به المجوس فى هذا المقام ، وإنما الذى يعنينا هو أن جملة الآراء والأفكار المنحرفة عند المجوس ، قد أثرت إلى حد بعيد فى فكر بعض المسلمين ممن أشرنا إليهم ، مما جعل مهمة الرد عليهم أمراً حتمياً ، الأمر يظهر معه أسباب قيام علم الكلام بالمعنى الفنى وتطوره .

٦ — المشركون :

عرض القرآن الكريم عقائد المشركين ، فبين أنهم طوائف متباينة فى أصول المعتقد ، وإن جمعهم هذا اللقب « المشركون » فتحدث عن الطوائف الآتية :

---

(١) التبصير فى الدين ص٨٤ ط القاهرة سنة ١٩٤٠ برعاية العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثرى .

(ا) الدهريون : وهم الذين قالوا بالطبع المحي والدهر المفنى، وقد ذكرهم القرآن فى قوله تعالى «وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين»(١) وقوله : «وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون»(٢)، ومفهوم هذه العقيدة : خلو العالم عن المدبر الحكيم ، الخالق القادر ، ورفض ما بعد هذه الحياة من حقائق الدار الآخرة ، والقرآن حين يعرضها لم يعقب عليها إلا بأنها قائمة على الظن ، وليست وليدة العلم اليقينى ، وكفى بالظن طريقاً لرفض هذه العقيدة ، لأن العقائد الصحيحة ، إنما تقوم على العلم اليقينى بكل مستويات اليقين .

(ب) منكرو البعث : وهم طائفة أثبتوا حدوث العالم ، كما أقروا بوجود خالق محدث له ، ولكنهم أنكروا البعث ، استبعاداً منهم لعودة الأجسام إلى الحياة بعد أن ترم وتبلى،وقد وقف تصورهم عند هذا الحد، ولم يدركوا أن اعترافهم بقدرة الخالق على الخلق ابتداء تلزمهم الاعتراف بالقدرة على الإعادة ، بل إن الإعادة فى نظر العقل أهون من الخلق الأول، وكان حديث القرآن معهم دائراً حول قضية قياس الإعادة على الخلق ابتداء مستصحباً مظاهر القدرة الإلهية التى لايعجزها شىء فى الأرض ولا فى السماء ، فيما يدل على ذلك من آيات كونية ، يقول القرآن الكريم مصوراً عقيدة هؤلاء ورادا عليهم : «وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم * قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم * الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون * أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر

---

(١) سورة الأنعام آية ٢٩
(٢) سورة الجاثية آية ٢٤

على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم * إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون * فسبحان الذى بيـــده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون »(١) .

والآيات التى ردت على هؤلاء كثيرة غير ماذكرنا، ومنها قوله تعالى: «زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير(٢) » ، وقوله : « أإذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد * قد علمنا ماتنقص الأرض منهـــم وعندنا كتاب حفيظ(٣) » ، وقوله : « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى فى السموات والأرض ..(٤) » وقوله : « كما بدأكم تعودون » .

ففى الآية الأولى من هذه الطائفة من الآيات، تذييل يفيد يسر وقوع هذا الحدث بالنسبة للقدرة الإلهية المطلقة « وذلك عـــلى الله يسير » وفى الآية الثانية رد استبعادهم الإعادة بناء على التحولات التى يمر بهـا الجسد بعد الموت ، ممـا قد يتصور معه العقل صعوبة جمع الأجزاء الأصلية مرة ثانية ، من جراء ماينقص عبر هذه التحولات « قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ » وفى الآية الثالثة قياس الإعادة على النشأة ، مع إظهار أن الإعادة فى نظر العقل أهون وأسهل ، وفى الآية الرابعة قياس مباشر للإعادة على النشأة الأولى .

وليس لنا إلا أن نقول : إن هؤلاء قد حصلوا أصل العقيدة عندما أقروا بوجود الخالق وحدوث العالم ، وأن خطأهم فى استبعاد البعث

---

(١) سورة يس الآيات : ٧٨ — ٨٣
(٢) سورة التغابن آية : ٧
(٣) سورة ق آية : ٣، ٤
(٤) سورة الروم آية ٢٧

لا يلحقهم بالمشركين، ذلك لأنهم عندما تصوروا «الإله» الواحد، لم يتصوروه بكل كمالاته، إذ كيف يتصورون قدرته المطلقة على الخلق والإيجاد لكل ما فى الكون من ممكنات، ويعطلون هذه القدرة عن إعادة الإنسان للبعث، وهو أمر ممكن كذلك، إن عقولا تدرك الحق فى جانب، ولا تدركه فى جانب مماثل، هى من الضعف بحيث يصح لنا أن نقول إن إدراكها للجانب الصحيح، لم يكن وليد تفكير عميق، ومن الثابت أن الحق لا يتجزأ، فإما حق وإما باطل، وصدق الله العظيم إذ يقول: «فماذا بعد الحق إلا الضلال ...».

(ج) منكرو الرسل عباد الأصنام: وهم طائفة لم تعترف بالواسطة البشرية بينهم وبين الله، فأنكروا الرسل، كما اعتقدوا أنهم لا يستطيعون الوصول إلى عبادة الله مباشرة فاتخذوا الأصنام معبودات لهم، كى تقربهم إلى الله زلفى، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله فى الدار الآخرة، وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا، وقربوا القرابين، وهم الدهماء من العرب، وقد حكى القرآن الكريم عقيدتهم فى قوله تعالى: «ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار»(١).

والآية التى معنا تحمل فى صدرها وفى عجزها دليل تهافت هذا المعتقد، لأن إشراك غير الإله الحق معه فى العبادة، لا يجعل الدين خالصاً، فالذى يوجد الإله فى الخلق والإيجاد، ينبغى أن يوحده فى القصد والعبادة. ومتى انحرف الإنسان عن هذا فإن عقيدته لا تكون صافية نقية، تتنافى مع الإخلاص والتوحيد الصحيح، وهذا ما يوحى به قوله تعالى: «ألا لله الدين الخالص» يعنى أن ما ليس كذلك مما عليه القوم

---

(١) سورة الزمر. آيه: ٣

الذين نزلت فيهم هذه الآية تصور عقيدتهم وتحكم عليها ، لا يمكن أن يسمى دينا خالصاً ، وكذلك ما جاء فى عجز الآية الكريمة ، وهو قوله : « إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار » ففيه بيان لبطلان دعوى التقرب إلى الله بالأصنام ، لأنهم وقفوا عندما يتقربون به ونسوا ما يتقربون إليه ، حتى أضحى قولهم هو والكذب سواء ، وهو المؤدى إلى صريح الكفر .

ثم إن المسألة إذا وضعت على محبار العقل ، انطلاقا من هذا الإيجاز المعجز فى بيان القرآن الكريم فى هذا المقام ، وتساءلنا : ما قيمة العقيدة التى تقف عند تصور أن يكون الإله ممثلا فى شكل صنم أو نصب ، هو فى الحقيقة لا قيمة له من حيث النفع والضر فماذا يكون الجواب؟ الجواب أنها عقيدة ساذجة ضحلة ، لا يرضى عنها العقل الصريح ، فضلا عن كونها لا تملأ الوجدان والمشاعر بالإيمان الغامر ، إن العبادة مظهر للتأليه ، وإذا كانت العبادة ترجمة عن علاقة بين طرفين أحدهما أعلى ، وهو المعبود ، وثانيهما أدنى ، وهو العابد ، فإن تغير هذا الوضع يعد ارتكاسا فى العبادة وبالضرورة فى التأليه .

إن رتبة الإنسان بالنسبة لعناصر الكون كله فى الدرجة الأعلى ، وهذه قضية يحتمها استخلاف الله تعالى له فى الأرض ، وتكريمه له ، ومقتضى ذلك أن تكون جميع العناصر الكونية فى خدمته ولا يمكن أن تكون لديه محل تقديس وإلا انقلب وضع الإنسان فى هذا الكون ، من ثم كان انحرافه عن العقيدة الصحيحة قلباً للحقائق ، وفى هذا ما يبرر رفض العقل لمعتقد الطائفة التى معنا .

والشهر ستانى يبين لنا أن هؤلاء قد أقاموا عقيدتهم على غير برهان ،

أخذاً من إشارات القرآن الكريم ، كما أن ما ذهبوا إليه ليس لهم فيه سلطان من الله تعالى ، كما يذكر أن عقولهم لم ترتفع إلى مستوى تصور « الإله » على نحو مجرد عن المادة ، فكان لا يستمر لهم طريقة إلا بشخص حاضر ينظرون إليه ويعكفون عليه . فوضعوا الأصنام كمثال للمعبود الغائب تقوم مقامه فى القصد والطلب(١) . فهل نفهم من هذا كله القيمة الدنيا لهذه العقيدة ، وما تمثله من انحطاط فى حق من يعتقدها ؟

(د) عباد الملائكة : وهم الذين يزعمون أن الملائكة بنات الله ، فاتخذوهم معبودات لهم حتى تشفع لهم عنده ، وقد ذكرهم القرآن الكريم فى قوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون »(٢) ، وقوله : « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون »(٣) والقرآن صريح فى إنكار هذا المعتقد ورده ، وفى تصويره له دليل على بطلانه ، فالملائكة هم عباد الرحمن المكرمون ، مهمتهم أنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، لم يحدد لنا القرآن طبيعتهم من حيث الذكورة والأنوثة ، فالقول بأنهم إناث . قول بغير دليل ، لأنهم لم يشهدوا خلقهم ، ثم إن تغيير وضعهم بالنسبة لله سبحانه من كونهم عباده الذين ينفذون أمره ولا يعصونه . إلى معبودات تشفع لعابديها عند الله ، هو كذلك من قبيل الدعاوى العارية عن الحجة والبرهان ، وهذه العقيدة من ناحية أخرى تخدش التنزيه الإلهى ، لأن الله سبحانه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، كما نلاحظ أيضاً ما للشهوة الجامحة من دور فى هذا التصور الساذج . الذى يدل على التحكم دون

---

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٧

(٢) سورة الزخرف . الآية : ١٩ .

(٣) سورة النحل آية : ٥٧

دليل ، إنهم حين يجعلون لله البنات ولهم ما يشتهون من الذكور ، دون أن يكون لهذا الترجيح مرجح ، يكون تصورهم هذا من وحى الشهوة والرغبة الخاصة التى لا تتحاكم إلى الحجة والبرهان .

وفى نهاية حديثنا عن الطوائف التى ناقشها القرآن الكريم يمكن أن نؤكد ما ذكرناه من قبل ، وهو أن القرآن قد تعامل مع كل المستويات التى خاطبها بما يكشف عن زيف معتقداتها الزائفة ، وأنه قد استخدم أسلوب الجدال الهادىء ، وكان لا يمد فى حبله ، وأنه أقام العقيــــدة الصحيحة على أسس عقلية ووجدانية وحسية ، بما أثار لدى الإنسان من عوامل الربط بينه وبين الكون من حوله ، وبما لفت إليه الأنظار من التأمل والاعتبار فى الآفاق والنفوس ؛ ليأخذ بيد الإنسان إلى الطريق الصحيح ، وأنه بهذا كله يرشدنا إلى تلمس أسس علم العقيدة من داخل الإسلام نفسه وأما تطور هذا العــــلم ، وتجاوزه الصورة التى أظهرها القرآن من حيث أسلوب التناول والمعالجة ، فقد كان لظروف أملتها طبيعة الإسلام ذاته ، بحكم كونه ديناً عالمياً فى بعديه : الزمانى والمكانى ، والذى يحتم بالضرورة أن يسع فى نطاقه كل الآراء والأفكار والعقائد مما لا نستطيع معه أن نقول : بأن صورة العقيدة كما صورها القرآن الكريم ، يمكن أن تظل على نقائها الأول ، خضوعاً لمنطق التأثير والتأثر ، الذى لا تخلو منه حضارة من الحضارات أو دين من الأديان .
وهذا ما سندرسه فى المباحث التالية :

بواكير النظر العقلى فى أمور العقيدة :

يذكر كثير من المؤرخين أن المسلمين كانوا فى عصر نزول القرآن الكريم على عقيدة واحدة ، هى ما جاء فى كتاب الله وبينته السنة المطهرة ، ويعللون ذلك بإدراكهم زمان الوحى، وشرف صحبة صاحبه ، فأزال نور الصحبة عنهم ، ظلم الشكوك والأوهام(١) ، ولم يرو قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله ﷺ عن شىء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة ، فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفات ذات أو صفات فعل ، وإنما أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والإرادة والحياة إلخ ... وهكذا أثبتوا ما أطلقه الله على نفسه من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شىء من الآيات والأحاديث ، بل أجروا النصوص كما وردت(٢) .

ولكن مع تسليمنا المطلق بأن هذا التصوير لتلقى العقيدة صحيح ولا مبالغة فيه ، فهل نسلم بأن بعض العقول لم تتطلع فى نفس الوقت إلى معرفة المراد من بعض النصوص التى لا تظهر دلالتها ؟ أعتقد أن التسليم هنا يجافى الحق ، وإلا لما كان هناك داع إطلاقا لتصوير ما تعتمل به عقول وقلوب بعض الناس ، مما جاء به القرآن على سبيل المنع أو بيان أن

---

(١) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ج٣ ص ٣٢ . ط . القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

(٢) المقريزى : الخطط ج٣ ص ١٨٠ ط . بولاق ١٢٧٠ ﻫ .

السؤال لا جواب له ، كما صوره قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »(١) . وقوله تعالى: « يسألونك عن الساعة أيان مرساها « فيم أنت من ذكراها « إلى ربك منتهاها « إنما أنت منذر من يخشاها « كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها »(٢) . إن هذه الآيات وما ماثلها فى القرآن تدل على طبيعة العقل الإنسانى ، التى تلح على معرفة المساتير ، حتى ولو كانت فوق طاقتها ، كما هو ظاهر من الردود التى جاءت بها بعضها . وإذا كانت الألسنة قد تمسك عن الترجمة عن خواطر النفس فهل تمسك العقول والنفوس عن ذلك ؟ كلا ، وهذا يؤكد لنا أن طبيعة القرآن الكريم ، وما حمل من بين آياته ما يدعو إلى الاستفسار أو الاسترشاد ، ثم طبيعة العقل الإنسانى ومحاولاته الدائبة فى سبيل الوصول إلى معرفة المجهول ثم طبيعة الإسلام نفسه بحكم كونه ديناً عالمياً — كما ذكرنا — نازل كل الأديان والديانات السابقة فى معركة قوامها العقل الصريح ، كل ذلك كان سبباً فى تأكيد انبثاق علم العقيدة من الإسلام نفسه ، وأن الظروف قد فرضت تطوره بما يتلاءم مع طبيعة المواجهة فى كل مرحلة من مراحل التفكير المختلفة ، التى مر بها الفكر الإسلامى .

وقضية الأسئلة الحائرة فى عقول بعض الناس — سواء أكانوا من مريدى الاسترشاد أم ممن يبتغون الفتنة — قد أشارت إليها السنة المطهرة ، بجانب ما ذكرنا من آيات القرآن الكريم ، فقد روى الإمام مسلم فى صحيحه فى باب الإيمان عن أبى هريرة رضى الله عنه أن الرسول ﷺ قال: « لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خلقنا فمن خلق

---

(١) سورة الإسراء : آية ٨٥

(٢) سورة النازعات : الآيات ٤٢ — ٤٦

الله ؟ ويعلق أبو هريرة على هذا الحديث قائلا : فبينا أنا فى المسجد إذ جاء ناس من الأعراب فقالوا : يا أبا هريرة : الله خلق فمن خلق الله؟ فأخذ حصى بكفه فرماهم به ثم قال . قوموا ، صدق خليلى ﷺ . ومما جاء فى هذا الباب ما رواه مسلم أيضاً ، أن الرسول ﷺ قال : « فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل . آمنت بالله » أو قال « فمن بلغ ذلك فليستعذ بالله » .

أمام هذه النصوص لا يمكن أن نعفى العقل من الإلحاح على طلب معرفة بعض القضايا العقدية معرفة تريح النفس ، وتزيل عنها حيرتها ، وأن عدم المبالغة فى ذلك كان مرجعه إلى حفظ وحدة الأمة من التفكك والشقاق، لاسيما وأن بعض هذه القضايا ليس للعقل فيه مدخل وإن يزعم أنها داخلة فى دائرة تناوله .

والصحابة رضوان الله عليهم كانوا يوردون على رسول الله ﷺ ما يشكل عليهم من الأسئلة والشبهات ، فيجيبهم عنها بما يثلج صدورهم كما ذكر ذلك ابن قيم الجوزية فى « زاد المعاد » (١) .

وربما كان من أوضح الأدلة على ما نذكر ، تلك الحركة التى كادت تهم شبه الجزيرة العربية بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى وأعنى بها — حركة المرتدين ، فقد ذكر ابن إسحق أن العرب جميعاً ، عدا أهل المسجدين — مكة والمدينة — ارتدت، فقد رجع عن الإسلام: أسد وغطفان وعليهم طلحة بن خويلد الأسدى ، وأرتدت كندة ومن يليها وعليهم الأشعث بن قيس الكندى ، وارتدت مذحج ومن يليها وعليهم الأسود بن كعب العنسى الكاهن ، وارتدت ربيعة مع المعرور بن النعمان ابن المنذر وكانت حنيفة مقيمة على أمرها مع مسيلمة، وارتدت سليم

---

(١) زاد المعاد ج ٣ ص ٥٧

مع الفجاءة ، واسمه انس بن عبد ياليل ، وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة ، وارتد أهل البحرين ، وارتد أهل عمان وعلى رأسهم ذو التاج لقيط بن مالك الأزدى (١) .

ووجه دلالتها على دعوانا ـ وهى أن بواكير التفكير فى أمور العقيدة مرتبطة بفجر الدعوة الإسلامية — أن إسلام هؤلاء المرتدين لم يكن قائماً على اليقين التام ، بل زاحمته عقائدهم القديمة التى كانت تختفى تحت القشرة الهشة من إظهارهم للإسلام (٢) ، ومعنى ذلك أن عقول هؤلاء كانت حيرى أمام جذب الدين الجديد ، وماتحتمه عوامل الإلف والعادة من التشبث بالقديم ، فى الوقت الذى ظهر فيه الحق لغيرهم فاطمأنت قلوبهم ونفوسهم إليه . وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن البيئة العربية نفسها كان فى داخلها من العوامل ما يمكن أن يؤثر على تطور علم العقيدة ، قبل أن تحدث الثقافات الواردة أثرها فى ذلك .

العقيدة فى عصر الصحابة :

لئن كان التهيب من الجدل فى أمور العقيدة أمراً طبيعيا فى عصر نزول القرآن الكريم ، على اعتبار أن الرسول كان المرجع الأعلى لكل مايشكل على المؤمنين فهمه ، فإن الأمر بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى قد يختلف إلى حد ما فى هذه القضية ، ومعنى ذلك أن الأمور العقدية المشكلة لابد أن تجد لها حلولا تزيل الحيرة من نفوس من وجدت لديهم . ولقد حدثنا التاريخ عن بعض الوقائع والأحداث التى تمخضت عن حلول فيها من النظر

---

(١) البداية والنهاية جـ٦ ص ٣١٢ وما بعدها ط مكتبة المعارف بيروت سنة ١٩٦٦

(٢) د. يحيى هاشم : نشأة الآراء والمذاهب ص ٤٤ نشرة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر القاهرة سنة ١٩٧٢ م

العقلى فى بعض مسائل العقيدة الشىء الكثير ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن العقول فى هذا العصر — عصر الخلفاء الراشدين — قد بدأت تتفهم ما يعرض لها من أمور الاعتقاد .

لقد ظهر بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة الاختلاف فى وفاته ، حتى قال قوم : إنه لم يمت ، ولكنه رفع كعيسى بن مريم (١) . وقد تدارك أبو بكر رضى الله عنه الأمر ، فتلا قوله تعالى : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ... » وفكرة الرفع هنـــا لها دلالتها العقدية الخطيرة ، لأن تفسير الموت بمعنى الرفع من قبيل التأويل الذى اتخذته بعض الفرق — فيما بعد — منهجاً أساسياً فى تخريج مسائل العقيدة . ومن الممكن أن يكون لهذا القول أثر فى القول بالرجعة عند بعض فرق الشيعة .

ومن الأحداث التى كان لها أثرها البالغ فى مجال العقيدة فيما تلا ذلك من عصور ، اختلاف المسلمين حول « الإمامة » (٢) ، وهذا الاختلاف وإن لبس ثوباً سياسياً عمليـــاً إلا أن له تأثيراته الظاهرة على مسائل العقيدة ، لأن لكل من المختلفين وجهة نظر ، لها من الأدلة ما يبررها ، كما كان سبباً فى نشوء بعض الفرق الظاهرة فى وقت لاحق.

ثم ظهر بجانب هـذين الحدثين كلام لبعض الخلفاء الراشدين وبعض الصحابة ، ويمكن أن يكون تعبيراً عن موقف عقدى له أبعاده العقلية ، من ذلك ما أجاب به أبو بكر رضى الله عنه حين سئل عن الكلالة فقال : أقول فيها برأيى ، فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان (٣) .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٢٩

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢ ط القاهرة ١٩٥٠ م تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد .

(٣) أعلام الموقعين ج ١ ص ٢٤٥ ط القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

وقد رأى المعتزلة فى هذا القول، تصريحاً بالعدل وإنكاراً للجبر(١) ومع إيماننا بأن الصديق لم يكن إلا محققاً للمسألة بما يراه، حتى يكون مسئولا عن الخطأ حين لا يوفق إلى الصواب، فإن الواقع يرينا أن التعبير عن هذه المسئولية هو الذى برر ماذهب إليه المعتزلة فى هذا المقام، وهل العدل فى نظرهم إلا أن يكون الإنسان مسئولا عن كل تصرفاته حتى يكون الثواب والعقاب منوطين بهذه المسئولية؟ وإذا كان الأمر بخلاف ذلك، بأن كان الإنسان مجبراً على أفعاله فأين العدل حين يحاسب على أمر ليس له فيه اختيار؟

وينقل عن عمر رضى الله عنه أنه أقام الحد على سارق وعزره بأن ضربه أسواطاً فوق القطع، لأنه قد احتج على مافعل بقوله: «قضى الله على ذلك. فلما سئل عمر رضى الله عنه عن سبب ضربه بالسوط. زيادة على قطع يده. قال: القطع للسرقة، والجلد لأنه كذب على الله(٢).

وتحليل هذه الواقعة أن الخليفة الثانى رفض الاحتجاج بالقدر ومعنى ذلك أن فعل الإنسان — خيراً كان أو شراً — هو محل مسئوليته، وليس هذا إلا ماتقول به المعتزلة والقدرية، ومن المعلوم أن القرآن الكريم، تسرى فيه روح عامة، تحدد مسئولية الإنسان عن جميع تصرفاته «كل نفس بما كسبت رهينة»، «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»، «ولا تزر وازرة وزر أخرى».

ولعل ماجاء على لسان على كرم الله وجهه فى هذا المقام يعد أكثر فيما

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٨

(٢) نفس المرجع.

نحن بصدده ، لقد تناول فى كلامه كثيراً من مسائل العقيدة التى تدل على بصر نافذ وعقل رائق ، مثل ماأجاب به عندما سأله يهودى : ياأمير المؤمنين : متى كان ربنا عز وجل ؟ قال «كان بلا كيف يكون كان ولا كينونة ، ليس له قبل ، هو قبل القبل بلا قبل ولاغاية ،انقطعت الغايات دونه ، فهو غاية كل غاية »(١) .ومن ذلك أيضاً ماأجاب به عندما سأله رجل فى مسجد الكوفة: هل تصف لنا ربنا فنزداد له حباً ؟ فقال : « فكيف يوصف من عجزت الملائكة مع قربهم من كرسى كرامته أن يعلموا إلا ماعلمهم ؟ فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته . . . » وقوله حين سئل : أين الله ؟ « إن الذى أين الأين لا يقال له أين »فقيل له : كيف الله ؟ فقال : إن الذى كيف الكيف لا يقال له كيف(٢)

وعندما سئل رضى الله عنه عن وجه الله أتى بشمعة فوضعها فى أنبوبة قصب وقال للسائل : ماوجه هذه الشمعة ، وبأى جانب تختص ؟ فقال له : ليست تختص بجانب دون جانب، فقال : ففيم السؤال إذن؟(٣) وقال فى معنى العرش : إن الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته لامكانا لذاته(٤)

وتخريج هذه المسائل على هذا النحو الذى رأيناه ، يدل على أن من ذكرناهم من الخلفاء ماكان لهم أن يمنعوا أنفسهم عن الإدلاء بما يرونه حقاً فى أمور العقيدة. وهو تخريج يمكن أن يصب فى أطر المناهج الكلامية

---

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر ج ٢ ص ٢٩٩

(٢) ابن المرتضى : إيثار الحق ص٩٨

(٣) الإسفراينى : التبصير فى الدين ص ٩٨

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٣٣٢ ط القاهرة ١٩٥٠ تحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد .

اللاحقة ولا يبعد كثيراً عن التخريجات التى قالت بها الفرق الظاهرية بما يبرر مافعله المعتزلة حين أسقطوا مذهبهم على بعض الأقوال التى ذكرناها .

وقد لاحظنا أن ماجاء على لسان هؤلاء الخلفاء كان إجابة على أسئلة ترد إليهم ، وهذا أمر يدل على أن المجتمع الإسلامى حينئذ بدأ يتناول أمور العقيدة بتصور أكثر جرأة مما كانت عليه الأمور من قبل، وهذا أمر طبيعى لقوم تعتمل نفوسهم وعقولهم بما يقرأون من آيات تثير فيهم هذه التساؤلات .

ولم يكن الخلفاء وحدهم فى الميدان ، ليقوموا بهذه المهمة، بل شاركهم كثير من الصحابة ، نذكر منهم : عبد الله بن عباس رضى الله عنه فقد روى عنه أنه عارض القائلين بالجبر ، ووجه رسالة إليهم فى مقامهم بالشام يقول لهم فيها : «هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه، وينسبه علانية إليه»(1) وقد ناظر الخوارج فألحمهم ، فقد قال لهم: ماذا نقمتم على على رضى الله عنه ؟ قالوا : ثلاثاً ، قال : ماهن ؟ قالوا : حكم الرجال فى أمر الله ، وقال: إن الحكم إلا لله قال: فقلت هذه واحدة، وماذا أيضا؟ قالوا : فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم، فلئن كانوا مؤمنين ماحل قتالهم. ولئن كانوا كافرين لقد حل قتالهم وسبيهم، قال:قلت: وماذا أيضاً ؟قالوا : ومحا نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين،فهو أمير الكافرين قال:قلت: أرأيتكم إن أتيتكم من كتاب الله وسنة رسوله ماينقض قولكم هذا أترجعون؟ قالوا : ومالنا لانرجع؟ قال :قلت : أما حكم الرجال فى أمر

---

(1) ابن المرتضى . المنية والأمل ص ٨ .

إلا فإن الله تعالى يقول فى كتابه : « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم » . وقال فى المرأة وزوجها : « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها » . فصير الله ذلك إلى حكم الرجال فنشدتكم الله أتعلمون حكم الرجال فى دماء المسلمين وإصلاح ذات بينهم أفضل أو فى حكم أرنب ثمنه ربع درهم وفى بضع امرأة؟ قالوا : بلى ، هذا أفضل ، قال : أخرجت من هذه؟ قالوا : نعم ، قال : فأما قولكم قاتل فلم يسب ولم يغنم ، أفتسبون أمكم عائشة؟ فإن قلتم نسبيها فنستحل منها ما نستحل من غيرها فقد كفرتم وإن قلتم ليست بأمنا فقد كفرتم ، فأنتم ترددون بين ضلالتين ، أخرجت من هذه؟ قالوا : نعم . قال : وأما قولكم محا نفسه من إمرة المؤمنين ، فأنا آتيكم بما ترضون به ، إن نبى الله يوم الحديبية حين صالح أبا سفيان وسهيل بن عمرو قال رسول الله ﷺ : اكتب ياعلى : هذا ماصالح عليه محمد رسول الله ﷺ ، فقال أبو سفيان وسهيل بن عمرو : ما نعلم أنك رسول الله ، ولو نعلم أنك رسول الله ماقاتلناك ، قال رسول الله ﷺ اللهم إنك تعلم أنى رسولك . امح ياعلى ، واكتب : هـــذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله وأبو سفيان وسهيل ابن عمرو ، قال : فرجع ألفان ، وبقى بقيتهم ، فخرجوا فقتلوا »(١) .

ويروى عن عبد الله بن مسعود أنه ناظر يزيد بن عميرة فى الإيمان ، فقال : لو قلت إنى مؤمن لقلت إنى فى الجنة ، فقال له يزيد بن عميرة : ياصاحب رسول الله ، هذه زلة منك ، وهل الإيمان إلا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان ، وتقيم الصلاة والصوم

---

(١) ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ١٢٧ . ط ثانية القاهرة سنة ١٩٦٨ تصحيح ومراجعة عبد الرحمن عثمان .

والزكاة ، ولنا ذنوب لو نعلم أنها تغفر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة ، فقال ابن مسعود : صدقت »(١) .

وكذلك نقل عن أبى موسى الأشعرى أنه ناظر من قال : كيف يقدر الله على شيئاً ثم يعذبنى عليه ؟ فقد قال رداً على هذا السؤال : قدر حيث علم وعذب حيث لم يظلم »(٢) . كما جرت مناظرة بينه وبين عمرو ابن العاص حين قال : أين أجد أحداً أحاكم إليه ربى ؟ فقال أبو موسى : أنا ذلك المتحاكم إليه ، فقال عمرو : أو يقدر على شيئاً ثم يعذبنى عليه ؟ قال : نعم . قال عمرو : ولم ؟ قال : لأنه لا يظلمك ، فسكت عمرو ولم يحر جواباً . . ويذكر الشهرستانى أن هذا الجواب الذى رد به أبو موسى على مناظريه هو عين ماقرره أبو الحسن الأشعرى فى مذهبه(٣) .

وإذا كانت حظوظ الصحابة فى الفهم لكتاب الله متفاوتة ، فإن هذا يؤكد أن المسائل المطروحة أمامهم والتى كان يثيرها المسترشدون أوطالبو الشغب ، كانت فى حاجة إلى جواب ، وقد تفاوتت مراتب الإجابة بناء على تفاوت مراتب الفهم كما رأينا .

والذى يعنينا هنا أن نبرزه هو أن محصول هذه الفترة من الناحية العقدية قد كثر إذا قيس بالفترة السابقة — فترة نزول الوحى — وأن عوامل كثيرة أدت إلى ذلك ، وأن الصحابة — رضوان الله عليهم — ماكانوا بمستطيعين أن يحجزوا أنفسهم عن المشاركة فى هذه المهام التى تثار

---

(١) نفس المرجع .
(٢) البياضى : إشارات المرام .
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٨٥ .

بين آن وآخر . وأنهم — كما قال الجويني — لم يتجنبوا معرفة أصول الاعتقاد أو تغافلوا عنها وأهملوها ، وإنما أهملوا تحرير الأدلة على الوجه الذى رأيناه فيما بعد .

وبالجملة فإن مسائل العقيدة قد أخذت فى هذا العصر طابعاً أكثر تميزاً وتفتحاً ، وقد مست بعض هذه المسائل أصول بعض الفرق التالية كما أشرنا إليه آنفاً ، وفى هذا ما يبرر أنه كان هناك من الدواعى والأسباب ما يجعل المسائل تأخذ اتجاهاً جديداً ، مما يؤكد لنا أن المنهج الذى يتناول أصول هذا العلم ، إنما ينبغى أن يخضع للظروف والملابسات التى تحيط به ، لأنه يتعامل مع عقول لها مؤثراتها الذاتية والخارجية ، كما أن فهم النصوص لم يقف عند نمط محدد ، سيما إذا خلد المفسرون إلى التأمل والنظر العميق ، أو اختلط الفهم بما جاءت به الثقافات الموروثة بعد أن خرج المسلمون من مرحلة العزلة المادية والمعنوية .

وإذا كان الأمر كذلك فإن التواصل الفكرى بين هذا العصر والذى يليه أمر محقق ، ومن ثم رأينا كثيراً من الآراء والأفكار لدى كثير من الصحابة ومن تابعهم بعد عهد الخلفاء ذات منزع عقلى . مثل ما جاء على لسان الحسن بن على حين سئل عن القضاء والقدر وما قاله الحسن البصرى أيضاً فى هذا المقام . وكذلك ما جاء على لسان محمد بن الحنفية ، وقد كان صاحب مدرسة ، تربى فيها واصل بن عطاء ، وبعض الشيعة والمرجئة وأهل السنة(١) .

---

(١) د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٢٢٩ ط. ثالثة . دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

مسألة التحكيم :

لا يمكن أن ينسى دارس الحياة العقلية ما أحدثته هذه المسألة من نتائج تتصل بالجانب العقدى ، لقد انتهت إلى ظهور ثلاث فرق عقدية لكل منها تصورها الخاص فى مسائل العقيدة، والملابسات التى أحاطت بهذا التفرق، تدل على أن المسألة لم تكن تتصل بالسياسة بقدر اتصالها بالدين؛ لأن حكم المتخاصمين من الشيعة والخوارج كان يدور حول تكفير أحد طرفى النزاع فى طاب الخلافة أو عدم تكفيره ، بناء على كونه قد ارتكب كبيرة حين تمسك بموقفه أو لم يرتكب .

لقد كان من نتائج هذه المسألة أن ظهر على مسرح الحياة العقدية ثلاث فرق هى :

أولا : الشيعة : وهم أصحاب على رضى الله عنه ، وقد قدموه على سائر الصحابة فى الفضل والمنزلة ، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره ، وقالوا أيضاً : ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، بل هى قضية أصولية ، وهى ركن من الدين لا يمكن للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله .

ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً ، عن الكبائر والصغائر ، والقول بالتولى والتبرى ، قولا وفعلا وعقداً ، إلا فى التقية ، وفرقهم الرئيسية خمس هى : الكيسانية — الزيدية — الإمامية — الغلاة — الإسماعيلية(١) .

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص٢٣١ .وقد أورد الأشعرى =

ثانياً : الخوارج: وهم الذين خرجوا على الإمام على رضى الله عنه بعد أن كانوا من شيعته ، وينسحب هذا اللقب على كل من يخرج على الإمام الحق ، فى أى زمان وفى أى مكان . ويجمعهم القول بالتبرى من عثمان وعلى رضى الله عنهما ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبائر ، ويرون أن الخروج على الإمام يكون حقاً واجباً إذا خالف السنة .

ورءوس فرقهم ثمان فرق هى : المحكمة — الأزارقة — النجدات — الصفرية — البيهسية — العجاردة — الثعالبة — الإباضية(١) .

ثالثاً : المرجئة : وهم الذين أخروا حكم مرتكب الكبيرة إلى الله ، وقد لحقهم هذا الاسم من أجل ذلك ، لأن التأخير بمعنى الإرجاء ، وبهذا يكونون قد خالفوا الخوارج فى حكم مرتكب الكبيرة ، كما خالفوا الشيعة فى القول بوجوب تقديم على رضى الله عنه على سائر الخلفاء .

وهم أصناف أربعة : مرجئة الخوارج ، مرجئة القدرية ، مرجئة الجبر ، المرجئة الخالصة(٢) .

ولا يعنينا هنا أن نتوسع فى مسألة نشأة هذه الفرق . وإنما الذى يعنينا هو أن نشير إلى أن السبب الحقيقى وراء هذه الظاهرة ، إنما كان يرجع إلى

= لهم فى المقالات تقسيما آخر ولكن تقسيم الشهرستانى أدق . انظر : المقالات جـ ١ ص ١٠٦ وانظر كتابنا : المدرسة السلفية ص ٥٠٤ . ط القاهرة سنة ١٩٧٩م

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٦ ، ومقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٥٦ ، والمدرسة السلفية ص ٥٠٥

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٥

تفسير الوقائع بما يمليه الفهم الشخصي، وبخاصة لدى الفرقتين المتنازعتين: الشيعة والخوارج ، هذا بالإضافة إلى المحاولات الدائبة لإلباس بعض هذه المواقف ثوباً شرعياً ، وذلك بوضع بعض الأحاديث التي ينسبونها إلى رسول الله ﷺ ، بما يدعم الموقف ، وقد كان الشيعة هنا أحرص ما يكونون على هذا التصرف ، وأكثر هذه الأحاديث موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة(١) .

ولم يقف الأمر بالشيعة إلى الحد المذكور . بل إن غلاتهم قد وصلوا إلى نهاية التطرف والانحراف . والذي يطالع ما جاء على لسان البيانية ، والسبئية يرى الكثير من صور هذا التطرف ، فالفرقة الأولى من هاتين الفرقتين يقرر صاحبها بيان بن سمعان التيمي وتابعه على قوله أنصاره ، أن علياً رضي الله عنه قد حل فيه جزء إلهي ، واتحد بجسده ، فبه كان يعلم الغيب ، إذ أخبر عن الملاحم ، وقد تحقق ما أخبر به ، وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر ، وبه قلع باب خيبر ، وعن هذا قال : والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ، ولا بحركة غذائية ، ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية ، بنور ربها مضيئة ، فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة : والنور الإلهي كالنور في المصباح . قال : ربما يظهر علي في بعض الأزمان . وقد قال في تفسير قوله تعالى : «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام» . أراد به علياً ، فهو الذي يأتي في الظلل ، والرعد صوته والبرق تبسمه ، ثم ادعى بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ ، ولذلك استحق أن يكون إماماً وخليفة ، وذلك الجزء هو الذي

(١) مقدمة ابن خلدون : وانظر أيضاً : فجر الإسلام جـ ١ ص ٢٦٧ .
ط سابقة القاهرة سنة ١٩٥٩

استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة(١).

وأما الفرقة الثانية — السبئية — فقد جاء عن زعيمها عبدالله بن سبأ أنه قال لعلى كرم الله وجهه، أنت أنت، يعنى: أنت الإله، فنفاه إلى المدائن، ومن مزاعمه: أن علياً حى لم يمت لأن فيه جزءاً إلهياً، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك فتملأ به عدلا بعد أن ملئت جوراً (٢).

وإذا كان الشيعة — وبخاصة غلاتهم — قد أحدثوا فى الدين هذه الأحداث، التى تقلب موازين العقيدة الصحيحة، فإن الخوارج أيضاً كانت لهم أنظار عقدية بعيدة عن روح العقيدة الصحيحة، وإن كانت أخف من أنظار أولئك، إنها تنزع منزع التشدد فى الوقت الذى رأينا الشيعة ينزعون منزع التطرف، وقد ظهر هذا التشدد بوضوح فيما أقرته فرقة الأزارقة — إحدى فرق الخوارج — وذلك حين قرروا أن العمل جزء من حقيقة الإيمان، وليس الإيمان هو الاعتقاد وحده(٣)، إنهم بهذا الفهم قد جاوزوا الفهم الواضح لبعض النصوص القرآنية، التى لاتنفى عن المؤمن وصف الإيمان، إذا كان قد وقعت منه كبيرة دون الكفر، إلا أن يكون جاحداً أو منكراً، كما أنهم خالفوا جمهور المسلمين بهذا التفسير، وهو تفسير يخرج كثيراً من الناس من حظيرة الإيمان.

وأما المرجئة(٤) فقد وقفت من المشكلة الأساسية موقف الحياد،

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٣٦.

(٢) نفس المرجع ص ١٥٤.

(٣) نفس المرجع، وانظر: فجر الإسلام ص ٢٥٩.

(٤) يطلق الإرجاء ويراد به معنيان: الأول: بمعنى التأخير، ...

والتزمت بما يؤدى إليه ظاهر النص الدينى من أن مرتكب الكبيرة دون الشرك مفوض أمره إلى الله إن شاء عذبه بقدر جرمه، وإن شاء عفا عنه، كما بينه الآية الكريمة «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ...» .

إن محصول هذه المرحلة من الفكر العقدى قد شابته عناصر، نحسب أنها ليست من البيئة الإسلامية، وبخاصة ماجاء على لسان متطرفى الشيعة من البيانية والبائية . وقد أصبح أمراً واقعاً أمام المعتدلين من المفكرين، ما تجسد أمامهم ما تنادى به الخوارج من القول بأن العمل جزء من حقيقة الإيمان، أليس فى هذا كله ما يحمل على التصدى لمثل هذه الآراء، من ذوى الإخلاص لدينهم ؟ إن هذا ما تفرضه الأحداث، فلننظر ماذا تم .

إن الأمور لم تقف عند حد الرد على الفرقتين الخارجتين عن حدود العقل والشرع فى نظر العقلاء من أصحاب الفكر الغيور على الدين، وإنما أضيف إلى ذلك تصورات تمس بعض حقائق العقيدة مساً مباشراً . وهى تصورات تشكل فى مجموعها، الرؤى المتباينة للمسائل المثارة، واختلاف الرؤى يدل — من غير شك — على اختلاف النزعات فى معالجة هذه القضايا وأغلبها يرتكز على فهم معين للنصوص الدينية، وبعضها ينطلق من بقايا العقائد الموروثة كما ألمحنا إلى ذلك، وبهذا يظهر أن النظر فى أمر

= يقال : أرجأت الشيء وأرجيته إذا أخرته . يقول القرآن الكريم : «قالوا أرجه وأخاه» أى أمهله وأخره، والثانى : بمعنى إعطاء الرجاء، مأخوذ من الفعل «أرجى» مزيد «رجا» . انظر : تاريخ الفرق ص ١٩ هامش .

العقيدة لم يعد أمراً تسليمياً كما كان هذا الحال غالباً على روح العصرين السابقين — عصر نزول القرآن وعصر الصحابة — بل تخطاه إلى النظر العقلى الذى كاد يكون شبه تيار تتباين موجاته ، هذا إذا استثنينا بعض أولئك الذين وقفوا عند التسليم لظاهر ماجاء به النص الدينى، وفوضوا علم الحقائق والكيفيات إلى الله سبحانه ، وهم سلف الأمة ، المحافظون على عدم الفرقة ، وعلى عدم الجدل ، فيما ليس تحته عمل .

والواقع أن عصر الأمويين يمكن أن تتبين منه ملامح وقسمات المذاهب الكلامية التى ظهرت فيما بعد ، وسنورد هنا بعض الأفكار التى تؤيد ماذهب إليه . لقد أحس الأمويون أن انتزاعهم الملك من غير أن يرضى عن ذلك معظم الناس إن لم يكونوا كلهم أمر قد يقوض أساس حكمهم ، من ثم شجعوا عقيدة « الجبر » ليوهموا العامة والدهماء بأنهم أخذوه بقدر الله السابق(١) ، ولقد تناثرت هذه العقيدة حتى دوت بها جميع الأرجاء ولا نحسب أن سؤال الحسن البصرى الحسن بن على رضى الله عنهما عن القضاء والقدر إلا تبياناً لهذا الضلال الذى يتذرع به هؤلاء الجبريون ، وهو سؤال يدل فى نفس الوقت على أن الحسن البصرى كان يريد ألا يكون التصدى لمثل هذه الآراء فردياً ، بل ينبغى أن يشتغل به العلماء والمحققون .

لقد كتب الحسن بن على إلى الحسن البصرى الجواب قائلا: « من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر . ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وإن الله تعالى لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى بغلبة ، لأنه تعالى مالك

---

(١) انظر : جولدزيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٢٨ .

لما ملكهم، وقادر على ما أقدرهم، فإن عملوا بالطاعة. لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وإن عملوا بمعصية فلوشاء لحال بينهم وبين ما عملوا، وإن لم يفعل فليس هو الذى جبرهم على ذلك، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم لكان ذلك عجزاً فى القدرة. ولكن له فيهم المشيئة التى غيبها عنهم. فإن عملوا بالطاعة، فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم»(١).

والحسن البصرى نفسه يستنكر التذرع بعقيدة «القضاء السابق» التى يفهم معها «الجبر» وقبول الأمر الواقع الذى لا يستطيع المسلم له تغييراً ولا تبديلا، فلقد سأله معبد الجهنى وعطاء بن يسار. قائلين: يا أبا سعيد: إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال... ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله، فرد عليهم الحسن البصرى قائلا: كذب والله أعداء الله»(٢).

ونقض عقيدة «الجبر» على لسان الحسن البصرى قد شجع المعتزلة فى ادعائهم أنه سلفهم، وقد عده ابن المرتضى فى الطبقة الثالثة منهم، كما عده القاضى عبد الجبار حلقة من سلسلة سندهم إلى رسول الله ﷺ، وربما رشح لموقفهم هذا أن الرجل كان له رأى فى مرتكب الكبيرة يشبه إلى حد كبير ما ذهبوا إليه فى هذه المسألة، إنه يقرر أنه منافق، أى أنه ليس بمؤمن مطلق الإيمان وليس بكافر كذلك، وقد استدل على ذلك بأمرين:

---

(١) البياضى: إشارات المرام ص ٧١. ط مصطفى الحلبى — القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢) ابن قتيبة: المعارف ص ٢٢٥. وانظر أيضا كتابنا: المدرسة السلفية ص ٥١٤

الأول : أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء . فلا يمتنع إجراء هذا الوصف عليه .

الثاني : أنه بارتكابه الكبيرة ، دل على أن في اعتقاده خللا ، وأنه أظهر الإسلام دون أن ينطوي عليه قلبه ، إذ لو كان معتقداً لله تعالى ، ولثوابه وعقابه ، لكان يكون في حكم الممنوع من ارتكاب الكبيرة ، فمعلوم أن أحدنا إذا قال له غيره : إن فعلت كذا عاقبتك بهذه النيران الموجهة في هذا البيت ، وهو عالم بقدرته عليه ، وأنه لا يخلف وعده ، ولا وعيده ، فإنه يكون كالمدفوع إلى ألا يفعل مايهدده بفعله ، ولا يترك تعلق الوعيد به ، وكذلك ههنا(١) .

ولا يعنينا هنا تحقيق هذه المسألة ، لا سيما وأن الرجل كان موسوعي النزعة ، حتى تنازعته عدة اتجاهات . وإنما الذي يعنينا أن نقوله : هو أن كثيراً من الآراء حول العقيدة قد أخذت منحى عقلياً لم يكن موجوداً من قبل ، ولم يكن الأمر قاصراً على من شغلوا أنفسهم بأمور الاعتقاد ، وإنما تعداهم إلى نفر من يفسرون القرآن الكريم ، فقد ذكر المؤرخون أن مجاهد المكي تلميذ ابن عباس كان ينظر إلى بعض النصوص نظرة عقلية ، من ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى : « إلى ربها ناظرة » أي تنتظر الثواب من ربها ، كما جاء في بعض الروايات أنه سئل عن أناس يقولون : إن الله سبحانه وتعالى يرى ، فقال رداً على السؤال : هو يرى كل شيء ، ولا يراه شيء .

وهذا القول كما نرى قريب جداً من مذهب الاعتزال في هذه المسألة ، إن لم يكن هو ، كما يذكر المؤرخون أيضا أن إياس بن معاوية كان في مجلس الخليفة عمر بن عبد العزيز وأجرى الحديث عن الإيمان ، فروى أن رسول

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧١٥ .

الله ﷺ قال : « إن الحياء والعفاف والعي من الإيمان » ، وقد جرت بينه وبين غيلان الدمشقي مناظرة في حضرة الخليفة ، وكان موضوعها «القدر» و «العلم» ، وعلاقته بالعمل ، و «العقل» وهل هو أفضل شيء خلقه الله ؟

وعلى سبيل الاختصار يمكن أن نؤكد ما ذكرناه سلفاً من أن هذا العصر كان مسرحا لظهور كثير من الآراء العقدية التي يمكن أن تكون أساساً لكثير من الأفكار والمذاهب حين تكونت الفرق التالية، وأخذت كل فرقة تضع لها أصولا تخرج عليها أمور العقيدة(١) .

القول بالجبر :

ألمحنا إلى أن الدولة الأموية شجعت هذه العقيدة لأمر سياسي يتصل بتبرير وجودها ، ويهمنا هنا أن نبرز المنطلق الأساسي لهذه العقيدة ، لنعرف هل لها أصل في نطاق الإسلام، أعني: هل هناك نصوص يمكن أن تكون مرتكزاً لها ، أم أنها جاءت إلينا ضمن العقائد الواردة ؟.

يرى بعض المؤرخين أن هذه العقيدة ظهرت على يد « الجعد بن درهم » ثم « جهم بن صفوان » ، فالشيخ جمال الدين القاسمي ، صاحب كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة ، يقرر أنها ظهرت على يد « الجعد بن درهم » ، ثم أخذها عنه « جهم بن صفوان » ، حين التقيا في الكوفة .

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتب الفرق الإسلامية لمعرفة آراء : محمد ابن الحنفية وجعفر الصادق ، وعمر بن عبد العزيز ، ومحمد بن إسحق ابن يسار . والإمام الأوزاعي ، وسفيان الثوري . وعبد الله بن المبارك ، وربيعة بن عبد الرحمن شيخ الإمام مالك لنرى محصول هذه المرحلة ، وكلها تدور حول تفهم العقيدة بتصورات متباينة ، وانظر أيضاً : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الإسلامية ص ٥٨ وما بعدها .

وقوام هذه العقيدة أن الإنسان لا يملك لنفسه شيئاً أمام أفعاله الاختيارية فليس له من دور سوى جريانها على يديه ، وهو كالقشة فى مهب الريح ، تتحرك فى نفس الجهة التى تتحرك إليها . وأن الله سبحانه قدر عليه أعمالا ، فلابد أن تتحقق على يديه وفق مشيئته . يقول الشهرستانى نقلا عن « جهم » . إن الإنسان ليس يقدر على فعل ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، ولا قدرة له ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر » .

والاسفرايينى يصور رأى « جهم » بمثل تصوير الشهرستانى تماماً . ويفيد هذا التصوير . الاعتراف بالجبرية الخالصة التى يكون مستوى الإنسان معها كسائر الجمادات كما ذكر النص . ولكن الإمام الأشعرى سالف هذين العالمين ، يورد نصاً فى تصوير رأى « جهم » فى هذا الموقف يفيد غير ما أفاده النص السابق إذ يقول : يقول الجهم . لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه وتعالى ، وأما فى الإنسان ، فإن الله قد خلق له قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة الفعل واختيارا له منفرداً له »(١) وهنا تلمح نوعاً من الاختيار والمشيئة لدى الإنسان لم يرد له عنها ذكر فى نص الشهرستانى ، والاستطاعة والإرادة اللتان خلقهما

---

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٩

الله فى الإنسان يكون لا معنى لها إلا بوجود آثارهما ، وبخاصة صفة الاختيار ، التى ترجح بين الممكنات ، ولا يعنى كونهما مخلوقين لله جبر الإنسان على فعله ، ألا ترى أن الإنسان منا إذا أعطى لإنسان آخر آلة ليستخدمها كان الآخذ مسئولا عن حسن أو قبح استخدامها على حين أنه لا يكون مسئولا لو لم تعط له . ونضرب هذا المثل للتقريب ولله المثل الأعلى .

وبهذا يظهر أن رأى « جهم » لا ينفك عن الجبرية ، ولكنها ليست جبرية خالصة ، وهو قريب جداً من رأى الأشعرية الذين يقولون بالكسب(١)، وهذا ما نرتاح إليه ، لأن رجلا يبالغ فى التنزيه الإلهى حتى ليزعم أن الله لا ينبغى أن يوصف بصفة تطلق على أحد من خلقه ، لا يغيب عن ذهنـــه أن القول بالجبر الخالص لا يتفق مع المسئولية أمام الأفعال والتصرفات ، كما أنه يتعارض مع قضية العدل الإلهى تعارضاً حقيقياً .

وليس لنا أن نذهب بعيداً فى تعليل ظهور مثل هذا الرأى فنقرر ما قرره بعض الباحثين من أن أصله غريب عن الإسلام . أنه فى نظر « جولدزيهر » مأخوذ من الفكر الهندى ، وبعض شروح التوراة ، يقول فى ذلك . «إن رواية أسطورية كانت قد نمت فى الإسلام ، كنوع من تفسير التوراة ، من زمن سابق جداً أو فى أثناء هذه المناقشات ، وتعتبر مناسبة للذين يذهبون مذهب تحديد الأفعال وتعيينها أزلا(٢)

---

(١) د/ النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ١٤٩

(٢) جولد زيهر : العقيدة فى الشريعة الإسلامية ص ٩٥

ويرى ابن كثير فى تاريخه أن نشأة الجعد بن درهم الذى لقن جهم بن صفوان هذه الفكرة بين اليهود هى سبب ظهورها فى نطاق الإسلام . وقد وافقه على هذا أيضاً ابن نباته فى كتابه سرح العيون وقال بهذا الرأى أيضاً الذهبى فى ميزان الاعتدال : ويظهر أن « جولد زيهر » اعتمد عليهم حين =

وبحسب هذه الرواية يكون الله قد أخرج فور خلق آدم من جوهره الجثمانى الجسيم الضخم جميع ذريته فى صورة مجموعات صغيرة من النمل ، ويكون من هذه اللحظة قد عين طوائف الناجين والهالكين وهى فكرة لها أساس فى الفكر الهندى ».

ولكن هذا الباحث يعترف بأن هذه الفكرة يمكن أن يوجد لهـــا أساس من النصوص الدينية . وهذا مايقف فى وجه احتماله الأول الذى يقرر فيه أنها فكرة دخيلة ، ويمكن أن يقال هنا على سبيل التحقيق ، إن احتمال التأثير الأجنبى فى الفكر الإسلامى غير وارد مالم نتأكد من عدم وجود نصوص أو أفكار داخلية تكون قد طرقت موضوع البحث .

ومن الثابت أن هناك بعض النصوص الدينية — من القرآن والسنة — قد تحدثت عن هذه المسألة فالقرآن الكريم يقول : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا كأنما يصعد فى السماء »(١) وقوله تعالى : « والله خلقكم وماتعملون »(٢)، وقوله « وماتشاءون إلا أن يشاء الله »(٣) وقوله : « ومارميـــت إذ رميت ولكن الله رمى »(٤) ، وقوله : « خالق كل شىء » فهذه الآيات فى مجموعها تفيد بظاهرها — مع مثيلاتها — أن كل تصرفات الإنسان. بل كل شىء فى

= قال بهذه الفكرة وقد زاد عليهم حين ربطها بالفكر الهندى ، انظر : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ١٤٩ .

(١) سورة الأنعام . آية : ١٢٥

(٢) سورة الصافات آية : ٩٦

(٣) سورة الإنسان آية : ٣٠

(٤) سورة الأنفال آية : ١٧

الكون كله، من تحرك أو سكون، أو إيجاد أو إعدام. إنما يرجع إلى مشيئته سبحانه تخصيصاً وإلى قدرته تأثيراً.

وهناك أيضاً بعض الأحاديث التي يبين منها تعيين الهالكين والناجين أزلا، وأن الأمر راجع إلى مشيئة الله المطلقة، من ذلك ما يرويه البخاري في صحيحه من أن رسول الله ﷺ قال: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع: رزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم يعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها» (١).

ومن ذلك أيضاً ما يرويه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، فقال آدم: يا موسى: اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة، قال: فحج آدم موسى ثلاثاً» (٢).

يتبين من هذه النصوص أن القول بالجبر ليس وليد الفكر الوارد، بل نشأ في ضوء بعض النصوص، وإن قلنا بالتأثير الخارجي، فينبغي أن نقصره على دور لفت النظر فقط إلى القضية لإثارتها وهو دور ثانوي، إذا قيس بالرأي القائل بنشأة هذا القول تحت تأثير الفكر الدخيل.

---

(١) صحيح البخاري ج ٦ ص ٤٤١ ط المطبعة السلفية — القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ.

(٢) نفس المصدر ص ١٤٦، وانظر أيضاً المدرسة السلفية ص ٥١٦.

ودفاعنا عن أصالة هذا القول لا يعني أننا نقره ، فهو قول يتعارض مع روح القرآن الكريم ، التي تحدد مسئولية الفرد أمام تصرفاته ، ولا يستقيم هذا إلا في ظل اختيار الإنسان لنوع أفعاله ، ولا معنى للحساب إلا في وجود هذا الاختيار . ويبدو أن التشبث ببعض النصوص التي قد تتخذ منطلقاً للرأي دون النظر إلى غيرها ، مما يؤيد الرأي المقابل كان غالباً على المفكرين في هذا العصر المبكر ، وهو منهج بعيد عن الروح الشاملة التي ينبغي أن يتناول بها النص الديني ، ودور العقل حين يكون هناك مثل هذا التقابل ، هو إيجاد الانسجام والتوافق بين هذه النصوص . من ثم لا أستطيع أن أدلي بالرأي الذي أراه في هـــذه القضية إلا بعد إيراد موقف القدريين الذين يقولون بخلاف ذلك .

وقبل أن ننهي الحديث عن «جهم بن صفوان» لابد لنا من إيراد آرائه الأخرى التي قال بها ، لأنها آراء كان لها خطرها فيما بعد ، حيث أكدتها بعض الفرق ، بل نسبت إليه فرقة أصبح هو زعيمها ومؤسسها ، هي فرقة الجهمية التي هاجمها كثير من مفكري أهل السنة ، ومن هذه الآراء :

أولا : أنه نفى عن الله سبحانه وتعالى جميع الصفات التي يشاركه فيها الإنسان ولو على سبيل المشاكلة اللفظية من العلم ، والإرادة ، والسمع ، والبصر إلخ . ولم يثبت له سبحانه إلا صفتي الفعل والخلق .

ثانياً : القول بأن القرآن مخلوق . وهـذا القول مرتبط برأيه في نفي الصفات ، لأنه متى ثبت أن الله ليس متكلما ، فهو غير قائل للقرآن ، بل خالق له ، وإضافته إليه التي وردت بها بعض الآيات لا تفيد إلا هذا المعنى وليست إضافة صحيحة .

ثالثاً : القول بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وهذا القول مبني

أيضاً على رأيه فى نفى الصفات ، ففى نظره أن من يقول بخلود الجنة والنار والنعيم والعذاب فقد أثبت صفة الخلود لغير الله ، ولما كان الله لايوصف بوصف يوصف به شىء من خلقه فقد نفى الخلود للجنة والنار بناء على ذلك .

رابعاً : أن الله لايمكن أن يرى فى الآخرة .

ويفهم من هـذا الذى ذكرناه أن المسائل التى تعرض لها قد أخذت طابعاً جديداً فى التفكير ، هو طابع التأويل ، وهو منهج نحسب أنه لاضابط له ، كل رأى من هذه الآراء التى ذهب إليها ، يتهافت أمام النقد العلمى . ذلك لأن الرأى الأول يمكن أن يرد عليه بأنه ليس هناك مانع من إثبات جميع الصفات التى وردت بها النصوص مع نفى المماثلة فى الحقائق بين صفات الله سبحانه وصفات المخلوقات . والمشاكلة فى اللفظ ، لايلزم منها التماثل والتشابه فى الحقائق والماهيات . ثم إنه إذا كان قد اعتمد على قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » ، فأعتقد أنه قد بتر الآية ولم يكملها ، فصدر الآية المذكورة ، ينفى المماثلة أولا حتى لايفهم من الإثبات الذى يحمله عجزها ، وهو قوله : « وهو السميع البصير » معنى التشبيه والتمثيل . ثم إن تفسير التنزيه بنفى الصفات تفسير لايقوم عليه برهان من نقل صحيح وعقل صريح ، فالنصوص تثبت لله سبحانه كل صفات الكمال والجمال ، وهى تقطع فى نفس الوقت بعدم مماثلته لشىء من خلقه ، فكما فارقت ذاته ذواتهم ، فكذلك صفاته ، وأى عقل يمكن أن يقر التنزيه على هذه المشاكلة ؟ إنه تحكم لا معنى له ، كما أنه يخالف صريح النصوص .

والرأى الثانى لايحتاج إلى جهد فى الرد عليه ، لأنه متى تبين أن الرأى الأول فاسد ، فقد ثبت وصح أن لله تعالى صفات أزلية قائمة بذاته سبحانه لا تقتضى تكثراً فى الواقع وإنما فى المفهوم والاعتبار ، وهو لا يخدش

التنزيه ، بل إنه عينه ، والكلام داخل ضمن هذه الصفات ، وإذن فالقرآن الكريم كلام الله الأزلى القائم بذاته ، قبل أن ينزل مقسطاً حسب الحوادث والمناسبات .

وكذلك الرأى الثالث ، لأنه مبنى على قاعدة فاسدة ، وهى أن إثبات الصفات يخدش التنزيه ، ثم إن النصوص متضافرة على تأكيد الخلود لنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، ولا يؤكد إلا الأمر الثابت المحقق ، والقول بخلاف ذلك فيه تأويل على غير مايحتمله المقام أو يجيزه العقل .

والرأى الرابع أيضاً غير صحيح ، لأن من أثبت الرؤية لايقر وجود لوازمها المادية التى يترتب عليها التحيز والجهة ، وهذا هو رأى من يعتد به من أهل السنة ، وأما من قال بخلاف ذلك من المشبهة والمجسمة فرأيه ساقط من أساسه .

هذه هى خلاصة آراء « جهم » الكلامية ، كما صورتها كتب الفرق ، ولا يعنينا الوقوف على الخلاف فى صورتها ، ويكفى أن ما أوردناه هو ما أجمعت عليه كل المصادر تقريباً ، وسنورد هنا نصاً منسوباً لجهم ، ذكره كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » لابن حنبل ، وسيتبين لنا عند التدقيق فيه ، أنه يحمل نفس الطابع الذى صور به المعتزلة العلاقة بين الذات والصفات ، أو بمعنى آخر « التوحيد » إن كل الأوصاف التى يمكن أن يوصف بها البارى فى نظره لا تتعدى المعانى السلبية ، وهو نفس ما صور به المعتزلة تلك العلاقة تقريباً .

يقول ابن حنبـــل : « وزعم أن من وصف الله بشىء مما وصف به نفسه فى كتابه ، أو حدث عنه رسوله كان كافراً أو كان من المشبهة ،

وأن معنى : وليس كمثله شيء : أى ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع، كما هو على العرش ،لا يخلو منه مكان ،ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولم يتكلم ولا تكلم ، ولا نظر إليه أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ولا يوصف ،ولا يعرف بصفة ولا بفعل ،ولا له غاية ولامنتهى ولا يدرك بعقل . وليس له أعلى ولا أسفل ولا نواح ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو خفيف ، ولا له وزن ولا له جسم ، وليس هو بمعمول ولا معقول »[1] .

وليس لنا أن نفترض تحامل ابن حنبل على هذا الاتجاه ممثلا فى «جهم» بعد أن أجمعت كل المصادر على هذا التصوير ، فالأشعرى فى مقالات الإسلاميين يصور رأيه فى هذا المقام بما يشبه ما نقلناه، وكذلك الملطى فى كتابه : «التنبيه والرد» ، والبغدادى فى «الفرق بين الفرق» ، والشهرستانى فى « الملل والنحل » . والإسفراييني فى «التبصير فى الدين» .

وهنا مسألة على قدر كبير من الأهمية هى : إذا كانت المصادر كلها مجمعة على أن جهماً قال بنفى الصفات عن الله ،التى يوصف بها أحد من خلقه، فهل يعنى ذلك أنه كان معطلا بالمعنى الحقيقى للتعطيل. وهو ألا تمارس الذات الإلهية أفاعيلها فى الكون بالتأثير فيه إيجاداً أو إعداما ؟ إن كل المصادر أيضاً تقول بخلاف هذا ، لأن الرجل — كما نقلنا عنه من قبل — يثبت لله بعض الصفات التى لا يوصف بها أحد من خلقه ، وأن الذى دعاه إلى موقفه هذا هو الوقوف أمام تيار التشبيه الجارف الذى حمل لواءه مقاتل ابن سليمان ،وبهذا أصبح الرجلان يمثلان طرفين متباعدين، أحدهما . أسرف

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة صـ ٦٧ ضمن عقائد السلف ط . منشأة المعارف ١٩٧١

فى التنزيه القائم على نفى الصفات الثبوتية حتى لزمه أن يكون الله لا شىء — وهو رأى جهم — وثانيهما : أفرط فى التشبيه والإثبات حتى جعل الله تعالى مثل خلقه — وهو رأى مقاتل — وهذا ما صرح به الإمام أبو حنيفة — رضى الله عنه — حين قال : أتانا من المشرق رأيان خبيثان : جهم معطل. ومقاتل مشبه »(١) .

ويؤكد ما ذكرناه آنفاً من أن منهج التفكير عند « جهم » قد أخذ منحى متطوراً جداً ، يمكن أن يعد سلفاً للمنهج الاعتزالى فى كثير من ملامحه أنه وهو بصدد تحقيق قضية العلم الإلهى أتى بكلام يمكن أن نقع على مثله عند المعتزلة ، فابن حزم ينقل عنه أنه قال « لو كان علم الله تعالى لم يزل ، لكان لا يخلو من أن يكون هو الله أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله ، وهو لم يزل ، فهذا تشريك لله تعالى ، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى ، وهذا كفر ، وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا إلحاد »(٢) .

إن الطريقة التى تناول بها « جهم » هذه القضية هى التى اعتمد عليها المعتزلة فى ردهم على الأشعرية حين أثبتوا صفات المعانى لله تعالى ، على أنها زائدة على ذاته ، حيث تصوروها أغياراً حقيقية وقرروا أن من أثبت مع الله غيره فى الأزل فقد كفر ، وقايسوا بين موقف الأشعرية فى هذا المقام وموقف النصارى القائلين بالتثليث ، ليثبتوا أن القول بوجود أكثر من ثلاثة قدماء أدخل فى الكفر والضلال . مما حمل الأشعرية على أن يفصلوا القول فى هذه القضية ليبينوا أن الصفات ليست أغياراً منفصلة حقيقية من

---

(١) ابن حجر : تهذيب التهذيب جـ ١٠ صـ ٢٨١ ، ط . دار صادر ، بيروت مصورة عن ط الهند سنة ١٣٢٧ هـ

(٢) الفصل جـ ٢ صـ ١٢٧ ، و . د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام صـ ٣٣٧

حيث الواقع ، وإن كانت أغياراً فى المفهوم والاعتبار ، وقد أطلقوا فى ذلك قولهم : لا هى هو ولا هى غيره ، أى لا هى هو من حيث المفهوم والاعتبار الذهنى ، ولا هى غيره من حيث الواقع والماصدق .

وكذلك القول فى « الكلام » يذهب فيه « جهم » إلى نفس ما ذهب إليه المعتزلة فيما بعد ، فهو يقرر أن الله لم يتكلم حقيقة ، وإنما يخلق الكلام فى غيره وجعل غيره يعبر عنه . ومن الآراء الشاذة التى ألق بها «جهم» فى ساحة الفكر العقدى ، رأيه فى الإيمان ، إنه يزعم أن الإيمان بالله هو «المعرفة» به وبرسله وبجميع ما نزل من الكتب ، وأما ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان وخضوع القلب وعمل الجوارح فليس من الإيمان ، وهو لا يتبعض ، فليس عقداً وقولا وعملا ، وأهل القبلة كلهم فيه سواء فلا تفاضل فيه ، فإيمان الأنبياء كإيمان سائر المؤمنين ؛ لأن المعارف لا تتفاضل ، وعلى هذا فالكفر هو الجهل بالله تعالى(١) ورأيه هذا لا يقره الدين ولا العقل ، مما جعل أهل السنة يبدعونه .

هذه هى آراء جهم بن صفوان فيما تعرض له من أمور العقيدة فى هذا الوقت المبكر ، وهى على شذوذها تدل على أن الرجل كان يفكر ، ويعلل لما يذهب إليه ، وبمقياس البحث العلمى المجرد ، يعد هذا خطوة متقدمة فى تطور علم الكلام ؛ لأنه من خلال الردود على مثل هذه الآراء المنحرفة ، يظهر لكل ذى عقل ودين كيفية اتقاء مثل هذه المزاعم ، وذلك بسلاح العقل الذى يتحاكم إليه المتخاصمون .

القدرية والقول بالاختيار :

ظهر القول بالقدر فى أواخر عصر الصحابة على يد « معبد الجهنى »

---

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٧٩

هو غيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، وتقرر كتب العقائد أن معبداً كان أول من تحدث في القدر من المسلمين، وقوام هذا المذهب أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله الاختيارية استقلالا، وبهذا يكون مسئولا عنها مسئولية كاملة، بل يقول بما هو أدخل من هذا في تقدير دور الإنسان، بحيث ينفي عن الله سبحانه القدرة على الفعل الذي يقدر عليه، كما ينفي عنه العلم السابق بهذا الفعل، بل إن علم الله بالنسبة لفعل الإنسان تابع مستأنف، ومن ثم أطلقوا: «لا قدر والأمر أنف».

ومفهوم هذا المذهب هـــو إنكار إضافة الخير والشر في الأفعال الإنسانية الاختيارية إلى القدر كما يرى الجبريون وأن مناط التكليف المقتضي للثواب والعقاب يحدد مسئولية الإنسان الفرد عن جميع أفعاله الاختيارية وإلا أصبح الثواب والعقاب نوعاً من الظلم.

ويظهر هذا المذهب المبالغة الشديدة في تقدير دور الإنسان في هذا المقام، إنه ينسى أن جميع الأدوات التي يخرج بها الفعل الإنساني إلى حيز الوجود ليست إلا هبة من الله، والقول بالاستقلال التام للإنسان في أفعاله يضفي عليه نوعاً من الخلق والإبداع، الأمر الذي يخدش عموم القدرة الإلهية لكل الممكنات، من ثم صح موقف من أدرك هذا المذهب من الصحابة، حيث أنكروه، وكانوا يوصون أخــلافهم بألا يسلموا على أحد من القائلين به، ولا يعودهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إن ماتوا(١).

ولا نحسب أن يكون هذا الموقف من جمهور المسلمين تجاه هؤلاء صحيحاً إلا إذا كانوا قد جاءوا شيئاً إدا. فهل هم كذلك؟ إن الذي يطمئن

---

(١) التبصير في الدين ص ١٤

إليه قلبي ويرتاح إليه عقلي أن القائلين بالقدر لم يدر بخلدهم إطلاقاً أن يحجموا القدرة الإلهية أو أن يسيروا على درب المجوس حين نسبوا الخير إلى «النور» والشر إلى «الظلام». نعم !! يمكن أن يقال هنا : إنهم بالغوا في نظرتهم إلى الإنسان حين أعطوه الاستقلال التام في خلق أفعاله . كما بالغوا في التنزيه الإلهي حين ادعوا أن الله لا يفعل الشر ، بل لا يقدر على فعله . وإذن فالمسألة لا تعدو المبالغة في التصور، فإذا أردنا إيجاد تعليل مقبول لهذا الموقف، فليس أمامنا إلا الواقع الذي ظهرت فيه هذه العقيدة . لقد أصبح القول بالجبر عقيدة شبه رسمية بشجعتها السلطة الزمنية كما قدمنا ، وهو قول لا يرضاه الدين الصحيح، ولا يمكن أن تعلق أخطاء المسلمين على «القدر السابق»لأنه في أدق تصويره ليس إلا علم الله الأزلي بما ستكون عليه الأحداث فيما لا يزال ،أي أن أفعال الخلق وتصرفاتهم إنما تقع وفق علم الله وتقديره السابق ، وإذا كان العلم صفة إحاطة وليس صفة تأثير فكيف يستقيم في نظر العقل أن يتدخل في التأثير في أفعال العباد، والتأثير ليس من طبيعة العلم ، لأن طبيعته الكشف والإحاطة ؟ .

ثم ماذا يمكن أن يقال إذا كان هناك كثير من الآيات الصريحة الدلالة على اختيار الإنسان لأفعاله ومسئوليته الكاملة حيالها ؟هل يمكن تأويل هذه الآيات حتى يسلم لأصحاب القول بالجبر قولهم ؟ وإذا قيل بذلك فما هو المرجح الذي به يترجح تأويل آيات «الاختيار» دون آيات «الجبر» ؟ أعتقد أن هذه الاستفهامات ذات شأن في هذا المقام .

والقرآن الكريم حين تعرض لهذه القضية صورها في أطر متعددة ، فتارة يأتي بها على سبيل التقرير ، مثل قوله تعالى : «فمن شاء فليؤمن ومن

شاء فليكفر »(١) ، فظاهر هذه الآية يدل على اختيار الإنسان لأحد الطرفين : الإيمان أو الكفر ، وتارة أخرى يوقف الإنسان أمام مسئوليته التامة عن فعله « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت »(٢) ، « كل نفس بما كسبت رهينة »(٣) وتارة ثالثة يبين أن مسئولية الإنسان الفرد عن فعل غيره ، ساقطة من أساسها « ولا تزر وازرة وزر أخرى(٤) ، « يوم يفر المرء من أخيه » وأمه وأبيه » وصاحبته وبنيه » لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه »(٥) .

وهناك طائفة من الآيات تفيد أن الحكم على الإنسان إنما كان له مايبرره من تصرفات جعلته يستحق هذا الحكم ، مثل قوله تعالى : « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين »(٦) وقوله « ... إن الله لايهدى من هو كاذب كفار »(٧) وقوله : « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين »(٨) . ففي جانب الإضلال تبين الآيات أسباب ذلك ، فالفسق فى الآية الأولى هو سبب الإضلال ، وهو حاصل من الإنسان ، فاستحق بذلك أن يحكم عليه بما استوجبه ، والكذب والكفر فى الآية الثانية استوجبا عدم الهداية ، وهما حاصلان من العبد ، وفى الجانب الآخر — جانب الهداية — نلاحظ أن القرآن يعلل لها بالتقوى ، فكأن هذا الوصف فى الإنسان قد استوجب الهداية من الله تعالى له . وإذا

---

(١) سورة الكهف : من الآية ٢٩ .
(٢) سورة البقرة : من الآية ٢٨٦ .
(٣) سورة المدثر : آية ٣٨ . (٤) سورة الإسراء من الآية ١٥ .
(٥) سورة عبس : الآيات من ٣٤ — ٣٧ .
(٦) سورة البقرة : آية ٢٦ . (٧) سورة الزمر : آية ٣ .
(٨) سورة البقرة : آية ٢ .

كانت اللغة الإنسانية حين تتعامل مع المعانى الإلهية قد يشتم منها معنى لا يليق بذات الحق سبحانه ، كمعنى الإيجاب الذى قد يحد من المشيئة المطلقة للحق « فليس هذا مقصودا ، لأنه ليس هناك بديل عن هذا التعبير ، ولو قيل فى هذا المقام ما قاله علماء أهل السنة ، من أن الله لا يجب عليه شىء ، حفاظا منهم على مطلق الإرادة « فليس أمامنا إلا التذرع بأن عدل الله هو الذى يبرر ما نذهب إليه ، كما أن قول هؤلاء : إن أثاب الله العبد فبفضله وإن عاقبه فبعدله ، لا يعفيهم من الاعتراف بالعلة الموجبة للعدل ، ولو كان ذلك فى أحد طرفى القضية .

والمهم أن نبرز هنا أن القرآن الكريم صريح فى إعطاء الإنسان قدراً من الاختيار استحق به التكليف ، وإذا كان الأمر كذلك فإن اعتناق هذا الاتجاه له ما يبرره فى القرآن نفسه ومن ثم لا يمكن أن نصل القول بالقدر بالمعنى الذى اصطلح على إطلاقه على من قال بالحرية الإنسانية ، بأى مصدر أجنبى ، من المجوسية أو النصرانية ، طالما أن له أصلا من القرآن الكريم(١) ، ويبقى تقويمنا لموقف أصحاب هذا الاتجاه فى دائرة الإسلام ومن خلال فهمهم للنص الدينى ، وما عساهم أن يكونوا قد أصابوا أو أخطأوا فى هذا الفهم .

ويؤكد ما نذهب إليه من أن أصحاب هذا الاتجاه قد انطلقوا من النصوص الدينية وفهمهم لها ، مستصحبين الفهم السقيم لخصومهم فى الآيات التى قد تفيد بظاهرها معنى « الجبر » أقول : يؤكد هـذا ، تلك الرسالة التى تحمل كل معانى الوقار والجلال لعدل الله ، وتفيض غيرة على شرع الله حين تنتهك باسمه الحرمات وترتكب المعاصى ، بدعوى أن ذلك قد سبق به القدر ، إنها الرسالة التى بعث بها « غيلان « الدمشقى إلى عمر بن

---

(١) انظر المدرسة السلفية ص ٥١١ .

عبد العزيز يشرح له فيها مذهبه، وفى هذا تلويح بدعوته إلى اعتناق هذا المذهب، لإيمانه الشديد بصدق الفهم وحسن التدبر له، يقول فى هذه الرسالة: «أبصرت يا عمر وما كدت ونظرت وما كدت، اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقا باليا، ورسما عافيا، فيامىت بين الأموات، ألا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتا فتنتفع، طغى على السنة، وظهرت البدعة، أخيف العالم فلا يتكلم، ولا يعطى الجاهل فيسأل، وربما نجت الأمة بالإمام، وربما هلكت بالإمام. فانظر أى الإمامين أنت، فإنه تعالى يقول: «وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا»، فهذا إمام هدى، هو ومن اتبعه شريكان، وأما الآخر فقد قال تعالى فى شأنه: «وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون» ولن تجد داعيا يقول: تعالوا إلى النار، إذن فلن يتبعه أحد، ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصى الله سبحانه وتعالى، فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضى على ما يعذب عليه، أو هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذب؟ كفى ببيان هذا بيانا، وبالعمى عنه عمى»(١).

ويذكر صاحب كتاب «المنية والأمل» أن عمر بن عبد العزيز استقدم «غيلان» وناقشه فى عقيدته، وقطع حجته، فقال له. يا أمير المؤمنين، لقد جئتك ضالا فهديتنى، وأعمى فبصرتنى، وجاهلا فعلمتنى، والله لا أتكلم فى شىء من هذا الأمر(١)، كما يذكر أيضاً أن عمر بن عبد العزيز عندما رأى

---

(١) المنية والأمل ص ١٦:

(١) لا شك فى أن القدرية قد غالوا حين ادعوا أن العبد يخلق أفعاله استقلالا وأن الله لا يعلمها إلا بعد وقوعها، ويلزمهم محالات لا قبل لهم بردها =

من «غيلان» غيرته على دينه ، وطلبه للحق من غير تعصب ، قال له : أعنى على ما أنا فيه ، فقال له «غيلان» ولنى بيع الخزائن ، ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها وينادى عليها قائلا : تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى من خلف رسول الله ﷺ فى أمته بغير سنته وسيرته»(٢) ، يقصد بذلك كله بنى أمية الذين استحلوا المحرمات بدعوى أن القدر قد سبق بها .

تحقيق القضية :

إذا كان هذا القول قد نشأ تحت تأثير القول بالجبر ، وتبرير المعاصى بالقدر ، وقد اندفع أصحابه فى اتجاههم لتخليص العقيدة الصحيحة من هذا الفهم المنحرف ، فهل يعنى ذلك أنهم أصابوا الحق فيما ذهبوا إليه ؟ أعتقد أنهم لم يصيبوه ، ذلك لأنهم قد أعطوا للإنسان قدراً فوق طاقته ، وفى نفس الوقت قد نفوا عن الله العلم الأزلى بفعل العبد فيما لا يزال — وقد ألمحنا إلى ذلك من قبل — وفى هذا من تجاوز العـــدل بالنسبة لله أولا ، وللإنسان ثانياً الشىء الكثير ، فلله الأوصاف المطلقة التى لا ترتبط بالزمان ولا بالأحداث ، والتى تقع كل المفعولات بها ، إما انكشافا وإما تخصيصاً وإما تأثيراً ، وأما الإنسان فصفاته محدودة وأفعاله تقع وفق هذه الصفات ، بعلم من الله يسبق حدوثها وإقدار منه على الفعل ، وللإنسان فيهما دور تلوينها إما إلى الخير وإما إلى الشر : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » كما يلزم على هذا القول محالات لا يستطيعون ردها ، منها قيام الصفات الحادثة بالقديم ، لأن مذهبهم يقرر أن الله لا يعلم أفعال العباد إلا بعد

= ويظهر أن الإمام العادل عمر بن العزيز قد أبان لغيلان طريق الحق ، كما سنبينه بعد عند تحقيق هذه المسألة .

(٢) المنية والأمل ص ١٧

وقوعها ، وفيها أيضاً أن علمه الحادث مسبوق بالجهل . هذا فضلا عن الحد من إطلاق صفتى القدرة والإرادة لله سبحانه وتعالى .

وليس لنا أن نتصور أن أصحاب الحرية الإنسانية كان فى وسعهم تخريج القضية فى ضوء تحديد المراد من الصفات الإلهية ، بأن يعرفوا مثلا أن العلم صفة إحاطة وليس صفة تأثير كالقدرة ، وأن القول بعلم الله الأزلى بفعل الإنسان فيما لا يزال لا يعنى «الجبر» على الإطلاق ، لأن العلم ليس صفة تأثير ، ذلك لأنه فى هذا العصر المبكر لم تكن المباحث النظرية فى أمور العقيدة قد نضجت نضوجا كاملا كالذى نلاحظه فى العصور التالية .

وإذا كنا قد لاحظنا عليهم ذلك ، فإننا فى نفس الوقت نلاحظ بصورة أشد على مذهب القائلين بالجبر . ولن نعذر الفريقين فى تجاوزهما النظرة الشاملة إلى ما جاء فى القرآن الكريم — كما أشرنا — تلك التى تفسر الآيات التى قد يفهم منها فى الظاهر معنى التقابل والتعارض ، بنهج يوجد بينها التآلف والانسجام ، حين يراعى أسباب النزول ، وقضية السياق والسباق ، وفى ضوء الاحتفاظ للذات العلية بكل أوصافها وخصائصها ، وللإنسان بكل ما يحقق إنسانيته ، وكونه أهلا للتكليف . وإذن فليس الجبر الخالص بعقيدة صحيحة ، وليس القول بحرية الإرادة الإنسانية واستقلال الإنسان فى خلق أفعاله ، بعقيدة صحيحة كذلك .

والناظر فى الآيات التى احتج بها كل فريق نظرة صحيحة ينتهى إلى ما نقول ، فالآيات التى احتج بها الجبرية ، فيها إثبات الفعل للإنسان وإسناده إليه ، ولكن فى ضوء وجود الأسباب العليا ، ورجوع الأفعال كلها إلى الله ، ففى قوله تعالى : «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» إثبات لمشيئة الإنسان فى إطار المشيئة الكاملة ، وفى هذه الحدود تكون المسئولية الإنسانية ، وبقية الآيات الواردة فى هذا المقام يمكن أن تفيد هذا المعنى . وكذلك

الآيات التى انطلق منها أصحاب القول بالاختيار ، فى قوله تعالى: «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً» تفيد أن فعل الهداية إلى أحد السبيلين من الله، وأن إيثار أحدهما على الآخر من العبد . وإذن فى ضوء هذا التحديد يمكن أن يقال: إن الإنسان حر مجبر فى آن واحد ، وليس بين الحدين تعارض ، لأنه حر حين تكون أمامه البدائل الممكنة ، ليرجح بينها، ومجبر حين يعلم أن القدرة والاستطاعة على الفعل ليست من ذاته ، وكذلك حين تجيء نتائج الأفعال على غير ما أراد .

وسأورد هنا مناظرتين تخيلهما ابن قيم الجوزية قد وقعتا ، إحداهما : بين جبرى وسنى. والثانية : بين قدرى وسنى، فيها يظهر صحة ما أذهب إليه ، وأصارح القارىء الكريم بأنى ما اطلعت على هاتين المناظرتين إلا بعد أن كونت رأيى فى القضية التى نحن بصددها، مما يؤكد أن توارد الخواطر ، والأفكار أمر لا ينبغى رفضه .

المناظرة الأولى بين الجبرى والسنى :

قال الجبرى : القول بالجبر لازم لصحة التوحيد ، ولا يستقيم التوحيد إلا به ، لأننا إن لم نقل بالجبر ، أثبتنا فاعلا للحوادث مع الله ، إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، وهذا شرط ظاهر ، لا يخلص منه إلا القول بالجبر .

قال السنى : بل القول بالجبر مناف للتوحيد ، فهو مناف للشرائع ، ودعوة الرسل ، والثواب والعقاب ، فلو صح الجبر لبطلت الشرائع ، ولبطل الأمر والنهى ، ويلزم من بطلان ذلك بطلان الثواب والعقاب .

قال الجبرى : ليس من العجب دعواك منافاة الجبر للأمر والنهى ، والثواب والعقاب . فإن هذا لم يزل يقال ، وإنما العجب دعواك منافاته

التوحيد ، وهو من أقوى مظاهر التوحيد ، فكيف يكون المصور للشيء ، المقوى له منافياً له .

قال السنى : منافاته للتوحيد من أظهر الأمور ، ولعلها أظهر من منافاته للأمر والنهى ، وبيان ذلك أن أصل عقيدة التوحيد هو : شهادة ألا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، والجبر ينافى الكلمتين ، فإن الإله هو المستحق الكمال ، المنعوت بنعوت الجلال ، وهو الذى تؤلهه القلوب ، وتصعد إليه بالحب والخوف والرجاء ، فالتوحيد الذى جاء به الرسل : هو إفراد الرب بالتأله الذى هو كمال الذل والخضوع والانقياد له ، مع كمال الإنابة ، وبذل الجهد فى طاعته ومرضاته ، وإيثار محبته ومراده على محبة العبد ومراده فهذا أصل دعوة الرسل ، وإليه دعوا الأمم ، وهو التوحيد الذى لا يقبل الله من أحد ديناً سواه ، لا من الأولين ولا من الآخرين ، وهو الذى أمر به رسله ، وأنزل به كتبه ، ودعا إليه عباده ، ووضع لهم دار الثواب والعقاب لأجـــله ، وشرع الشرائع لتحصيله وتكميله ، وكان من قولك أيها الجبرى : إن العبد لا قدرة له على هذا ألبتة ، ولا أثر له فيه ، ولا هو فعله وأمره بهذا أمر بما لا يطيق ، بل أمر بإيجاب فعل الرب ، أو أن الله سبحانه وتعالى أمره بذلك وأجبره على ضده ، وحال بينه وبين ما أمر به ، ومنعه منه وصده عنه ، ولم يجعل له إليه سبيلا بوجه من الوجوه ، فلا تناله القلوب بالمحبة والود والشوق والطلب وإرادة وجهه ، والتوحيد معنى ينتظم من إثبات معنى الإلهية ، وإثبات العبودية فرفعت معنى الإلهيـــة بإنكار كونه محبوباً مودوداً تتنافس القلوب فى محبته وإرادة وجهه والشوق إلى لقائه ، ورفعت معنى العبودية بإنكار كون العبد فاعلا وعابداً ومحباً ... فضاع التوحيد بين الجبر وإنكار محبته ، فإنك إن وصفته بأنه يأمر عبده بما لا قدرة له على فعله ، وينهاه عما لا يقدر على تركه ، بل يأمره بفعله هو سبحانه ، وينهاه عن فعله هو سبحانه ثم يعاقبه أشد العقوبة على ما لم يفعله ألبتة ،

بل يعاقبه على أفعاله هو سبحانه ، وصرحت بأن عقوبته على ترك ما أمره ، وفعل ما نهاه ، بمنزلة عقوبته على ترك طيرانه إلى السماء ، وترك تحويله للجبال من أماكنها ، ونقله مياه البحار عن مواضعها ، وبمنزلة عقوبته له على ما لا صنع له فيه من لونه وطوله وقصره . وصرحت بأنه يجوز عليه أن يعذب أشد العذاب من لم يعصه طرفة عين ، وإن حكمته ورحمته تمنع ذلك ، بل هذا جائز عليه ، ولو أخبر عن نفسه أنه لا يفعل ذلك لم تنزهه عنه ، وقلت إن تكليف عباده بما كلفهم إياه بمنزلة تكليف الأعمى الكتابة ، وتكليف الزمن الطيران ، فبغضت الرب إلى من دعوته إلى هذا الاعتقاد ، ونفرته منه ، وزعمت أنك تقر بذلك توحيده ، وقد قلعت شجرة التوحيد من أصلها . وأما منافاة الجبر للشرائع فأمر ظاهر لا خفاء فيه ، فإن مبنى الشرائع على الأمر والنهى ، وأمر الآمر بفعل نفسه ، لا بفعل المأمور ونهيه عن فعله لا فعل المنهى عبث ظاهر ، فإن متعلق الأمر والنهى فعل العبد وطاعته ومعصيته ، فمن لا فعل له . كيف يتصور أن يوقعه بطاعة أو معصية ، وإذا ارتفعت حقيقة الطاعة والمعصية ، ارتفعت حقيقة الثواب والعقاب ، وكان ما يفعله الله تعالى بعباده يوم القيامة من النعيم والعذاب ، أحكاما جارية عليهم بمحض المشيئة والقدرة ، لا أنها بأسباب طاعتهم ومعصيتهم .

قال الجبرى : إذا صدر عن العبد حركة معينة : فإما أن تكون مقدورة للرب وحده ، أو للعبد وحده ، أولهما ، أو لا للرب ولا للعبد ، وهذا القسم الأخير باطل قطعاً ، والأقسام الثلاثة قد قال بكل واحد منها طائفة ، فإن كانت مقدورة للرب وحده ، فهو الذى نقوله وذلك عين الجبر ، وإن كانت مقدورة للعبد وحده ، فذلك إخراج لبعض الأشياء عن قدرة الرب تعالى ، فلا يكون قادراً على الأشياء ، ويكون العبد الضعيف والمخلوق قادراً على ما لم يقدر عليه خالقه وفاطره . وهذا هو الذى فارقت به القدرية التوحيد ، وضاهت به المجوس . وإن كانت

مقدورة للرب والعبد معاً لزمت الشركة ، ووقوع مفعول بين فاعلين ، ومقدور بين قدرتين ، وأثر بين مؤثرين ، وذلك محال . لأن المؤثرين إذا اجتمعا استقلالا على أثر واحد ، فهو غنى عن كل منهما ، فيكون محتاجا إليهما ، مستغنيا عنهما .

قال السنى : قد دل الدليل على شمول قدرة الرب سبحانه لكل ممكن ، من الذوات والصفات والأفعال وأنه لا يخرج شيء عن مقدوره ألبتة . ودل الدليل أيضاً على أن العبد فاعل لفعله بقدرته وإرادته ، وأنه فعل له حقيقة ، يمدح ويذم عليه ، عقلا وعرفا وشرعا . فطرة الله التى فطر عليها العباد ، حتى الحيوان البهيم . ودل الدليل على استحالة مفعول واحد بالعين بين فاعلين مستقلين ، وأثر واحد بالعين بين فاعلين مستقلين ، وأثر واحد بين مؤثرين فيه على سبيل الاستقلال ، ودل الدليل أيضاً على استحالة حادث من غير محدث ، ورجحان راجح من غير مرجح ، وهذه أمور كتبها الله فى العقول ، وحجج العقل لا تتناقض ولا تتعارض ولا يجوز أن يضرب بعضها ببعض ، بل يقال بها كلها ، ويذهب إلى موجبها فإنها يصدق بعضها بعضاً وإنما يعارض بينها ، من ضعفت بصيرته وإن كثر كلامه وكثرت شكوكه ، والعلم أمر آخر وراء الشكوك ووراء الإشكالات ، ولهذا تناقض الخصوم . والصواب فى هذه المسألة أن يقال : تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته ، التى جعلها الله فيه ، فالله سبحانه وتعالى ، إذا أراد فعل العبد خلق فيه القدرة والداعى إلى فعله ، ويضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق ، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر ، وهى جزء سبب ، وقدرة الآخــــر مستقلة التأثير ، والتعبير عن هذا المعنى : بمقدور بين قادرين تعبير فاسد ، وتلبيس ، فإنه يوهم أنهما متكافئان فى القدرة ، كما تقول : إن هذا الثوب بين هذين الرجلين ، وهذه الدار بين هذين الشريكين ، وإنما المقدور

واقع بالقدرة الحادثة ، ووقوع المسبب بسببه ، والمسبب والفاعل والآلة ،كله أثر القدرة القديمة ، ولا تعطل قدرة الرب سبحانه وتعالى عن شمولها وكمالها ، وتناولها لكل ممكن ، وليس فى الوجود شىء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الله عز وجل وقدرته ، وكل ما سواه مخلوق له ، وهو أثر قدرته ومشيئته ، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله سبحانه ، أو القول بوجود مخلوق لا خالق له .

قال الجبرى « ضلال الكافر وجهله عند القدرى مخلوق له ، موجود بإيجاده واختياره وهذا ممتنع ؛ فإنه لو كان كذلك ، لكان قاصداً له ، إذ القصد من لوازم الفعل اختيارا ، واللازم ممتنع ، فإن عاقلا لا يريد لنفسه الضلال والجهل ، فلا يكون فاعلا له اختيارا .

قال السنى : عجبا لك أيها الجبرى ، تنزه العبد عن أن يكون فاعلا للكفر والظلم ، وتجعل ذلك كله لله ، ومن العجب قولك أن العاقل لا يختار لنفسه الكفر والجهل . وأنت ترى كثيراً من الناس يقصد لنفسه ذلك عناداً وبغياً وحسداً مع علمه بالرشد والحق فى خلافه ، فيطيع دواعى هواه وغيه وجهله ويخالف دواعى رشده وهداه ، ويسلك طريق الضلال ، ويتنكب طريق الهدى وهو يراهما جميعاً ، قال أصدق القائلين : « سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ، وإن يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا ، ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » وقال تعالى : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » ، وقال تعالى عن قوم فرعون : « فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ، وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا » ، وقال تعالى : « وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مبصرين » ، وقال تعالى : « ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق » ، وقال تعالى : « بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء

من عباده ، وقال تعالى : « لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون ، يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ، وقال تعالى : « يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء » . وهذا فى القرآن كثير يبين الله سبحانه فيه اختيارهم الضلال والكفر عمداً عن علم ، هذا وكم من قاصد أمراً يظن أنه رشد وهو ضلال وعمى(١) .

ولا شك فى أن هذه الطائفة من الآيات ، ظاهرة الدلالة فى إسناد الأفعال إلى الإنسان بالمعنى الذى قاله « ابن قيم الجوزية » وهو نفس ما قررت مثله من قبل ، وإذن فدعوى إسناد كل أفعال الإنسان إلى الله ، دون أن يكون له دور فيها بالمعنى الذى تبين ، هى دعوى باطلة وتتنافى مع التوحيد الحقيق ، كما ورد فى هذه المناظرة .

المناظرة الثانية بين قدرى وسنى :

قال القدرى : قد أضاف الله الأعمال إلى العباد بأنواع الإضافة العامة والخاصة ، فأضافها إليهم بالاستطاعة تارة كقوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات » ، وبالمشيئة تارة أخرى ، كقول الله تعالى : « لمن شاء منكم أن يستقيم » ، وبالإرادة تارة كقول الله تعالى على لسان الخضر : « فأردت أن أعيبها » ، وبالفعل والكسب والصنع كقوله « يفعلون » ، « يعملون » ، « بما كنتم تكسبون » ، « لبئس ما كانوا يصنعون » .

وأما الإضافة الخاصة ، كإضافة الصلاة ، والصيام والحج ، والطهارة ، والزنا والسرقة والقتل ، والكذب ، والكفر والفسوق ، وإضافة سائر

---

(١) انظر : شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص ١٣٩ وما بعدها ط أولى الخانجى — القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ

أفعالهم إليهم ، وهذه الإضافة تمنـــع إضافتها إلى الله سبحانه دونهم ، ولا إليه دونهم ، فهى إذن مضافة إليهم دونه .

قال السنى : هذا الكلام مشتمل على حق وباطل ، أما قولك إنه أضاف الأفعال إليهم ، فحق لاريب فيه ، ولكن قولك هذه الإضافة تمنع إضافتها إليه ، كلام فيه إجمال وتلبيس ، فإن أردت بمنع الإضافة إليه منع قيامها به ، ووصفه بها ، وجريان أحكامها عليه ، واشتقاق الأسماء منها له ، فنعم هى غير مضافة إليه بشىء من هذه الاعتبارات والوجوه ، وإن أردت بعدم إضافتها إليه عدم إضافتها إلى علمه وقدرته عليها ومشيئته العامة وخلقه لهـا ، فهذا باطل ، فإنهـا معلومة له سبحانه وتعالى ، وقدرة الإنسان مخلوقة له سبحانه ، وهى ملكه حقيقة ، قد أضافها إليهم ، فالأعمال والأموال خلقه وملكه ، وهو سبحانه يضيفها إلى عبيده ، وهو الذى جعلهم مالكيها وعامليهـــا ، فصحت النسبتان ، وحصول الأموال بكسبهم وإرادتهم كحصول الأعمال ، وهو الذى خلق الأموال وكاسبيها والأعمال وعامليها ، فأموالهم وأعمالهم ملكه وبيده ، كما أن أسماعهم وأبصارهم وأنفسهم ، ملكه وبيده ، فهو الذى جعلهم يسمعون ويبصرون ويعملون ، فأعطاهم حاســـة السمع والبصر ، وقوة السمع والبصر ، وفعل الأسماع والأبصار ، وأعطاهم آلة العمل وقوة العمل ونفس العمل ، فنسبة قوة العمل إلى اليد والكلام إلى اللسان ، كنسبة قوة السمع إلى الأذن ، والبصر إلى العين ، ونسبة الرؤية والسمع اختياراً إلى محلهما ، كنسبة الكلام والبطش إلى محلهما ، وإن كانوا هم الذين خلقوا لأنفسهم الرؤية والسمع ، فهل محلهما وقوى المحل والأسباب الكثيرة التى تصلح معها الرؤية والسمع لهم ، أم الكل خلق من خالق كل شىء ، وهو الواحد القهار ؟ .

قال القدرى : لو كان الله سبحانه وتعالى ، هو الفاعل لأفعالهم ، لاشتقت له منهـا الأسماء ، وكان هو الأولى بأسمائها منهم ، إذ لا يعقل

الناس على اختلاف لغاتهم وعاداتهم ودياناتهم قائماً إلا من فعل القيام ، وآكلا إلا من فعل الأكل ، وسارقاً إلا من فعل السرقة ، وهكذا جميع الأفعال ، فقلبتم أنتم الأمر ، وقلبتم الحقائق ، فقلتم من فعل هذه الأفعال حقيقة لا يشتق له منها اسم ، وإنما تشتق منها الأسماء لمن لم يفعلها ولم يحدثها ، وهذا خلاف المعقول وما تتعارفه الأمم .

قال السنى : العبد فاعل لفعله حقيقة ، والله خالقه ، وخالق آلاته الظاهرة والباطنة ، وإنما تشتق الأسماء لمن فعل تلك الأفعال ، فهو القائم والقاعد ، والمصلى ، والسارق والزانى حقيقة ، فإن الفعل إذا قام بالفاعل ، عاد حكمه إليه ، ولم يعد إلى غيره ، واشتق له منه اسم ، ولم يشتق لمن لم يقم به ، فهناك أربعة أمور : أمران معنويان فى النفى والإثبات ، وأمران لفظيان فيهما ، فلما قام الأكل والشرب والزنا والسرقة بالعبد عادت أحكام هذه الأفعال إليه ، واشتقت له منها الأسماء ، وامتنع عود أحكامها إلى الرب ، واشتقاق أسمائها له ، ولكن من أين يمنع هذا أن تكون معلومة للرب سبحانه ، مقدورة مكونة له ، واقعة من العباد بقدرة ربهم وتكوينه ؟.

قال القدرى : لو كان خالقها للزمته هذه الأمور .

قال السنى : هذا باطل ، ودعوى كاذبة ، فإنه سبحانه وتعالى لا يشتق له الاسم مما خلقه فى غيره ، ولا يعود حكمه عليه ، وإنما يشتق لمن قام به ذلك ، فإنه سبحانه خالق الألوان والطعوم والروائح والحركات بحالها ، ولم يشتق له اسم منها ، ولا عادت أحكامها إليه ، ومعنى عود الحكم إلى المحل ، الإخبار عنه بأنه يقوم ويقعد ، ويأكل يشرب(١) .

---

(١) نفس المصدر .

آثار القول بالقدر :

أنبثق القول بالقدر من البصرة على لسان «معبد الجهنى» الذى تقرن معظم المصادر أنه أول من تكلم فى هذه القضية من المسلمين، ومن المعلوم أن البصرة كانت آنذاك ملتقى الأفكار والآراء تتفاعل فى جنباتها كل الاتجاهات الفكرية والمذاهب الروحيــة، وكانت شخصيتها العظيمة «الحسن البصرى» ذات تأثير ممتاز، ويقال إن القول بالقدر صادف هوى فى نفسه ويظهر أن ذلك كان إلى الحد المعتدل، الذى يرفض القول بالجبر المطلق على الشكل الذى اتخــذ ذريعة لتبرير المعاصى، وفى نفس الوقت لا يذهب إلى المدى الذى يراه أهل القدر من استقلال العبد فى خلق أفعاله الاختيارية، يظهر هــذا من الرسالة التى كتبها فى هذا المقام، يرد فيها على من سأله فى القدر وفيهـا يستدل بآيات من القرآن الكريم تبين ارتباط الجزاء بالعمل، مثل قوله تعالى : «قد أفلح من زكاها * وقد خاب من دساها» ويعلق على هذه الآية بقوله : «فلو كان الله هو الذى دساها لما خيب نفسه، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً»، كذلك يقرر ابن المرتضى أن الحسن البصرى قد استدل على موقفه هذا بدلائل عقلية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الرجل كان له فهم ثاقب فى النصوص الدينية يشفعه بالنظر العقلى الصريح(١).

ومن البصرة انتشر هذا المذهب فى بعض العواصم الإسلامية، فقد رحل «معبد» إلى المدينة واتصل بعلمائها فتأثر به بعضهم، ولا ننسى هنا أن العامل النفسى وراء هــذا التأثر وقد لعب دوراً ممتازاً، لأن قيام هذا المذهب على المقابل قد يكون أشد إغراء باعتناقه، مما لو كان قائماً

---

(١) المنية والأمل : ص ١٢

لذاته ، كما انتشر هذا المذهب في بلاد الشام على يد « غيلان الدمشقي » كما أشرنا و « مكحول » و « عمرو المقصوص » وقد حدثت بين « غيلان » وبين « ربيعة » مناظرة في هذه القضية ، فقد قال لربيعة : « أأنت الذي تزعم أن الله يحب أن يعصى ؟ » فقال ربيعة : « أأنت الذي تزعم أن الله يعصى قسراً ؟ » ، ويظهر من هذا كله أن جو الحياة الفكرية في بعض الأمصار الإسلامية أخذ في تفهم بعض أصول العقيدة ، وينظر إليها نظرة جديدة ، وهذا يعطينا الحق في القول : بأن الظروف والملابسات كانت وراء هذا التطور في النظر العقدي .

ويجمع كثير من مؤرخي العقائد على أن القول بالقدر بهذه الصورة أصبح عقيدة مخففة إلى حـــد ما لدى متقدمي المعتزلة حتى أضحى لقب «القدرية» علماً عليهم ؛ لأنهم ينفون القدر عن الله ويثبتونه للإنسان ، مما سنذكره فيما بعد .

الفصل الثالث

تطور علم العقيدة لدى المعتزلة

طلائع الفكر العقدى الاعتزالى :

كتب عن المعتزلة كثير من المؤرخين قديماً وحديثاً ، واختلفت الأنظار فى تقييمهم ، لأن الكتابة عنهم إما أن تكون من منتسب إليهم ، محب لهم ، وإما من خصم معاند كاره لمذهبهم ، وقليل ماهم أولئك الذين كتبوا عنهم بحياد ومنهجية ، من ثم نرى أنه لكى نعطى صورة عن هذه الفرقة ، ينبغى أن نكون موضوعيين ، غـــير لابسين ثوبهم أو ثوب خصومهم ، وغايتنا إظهار الحق ، سواء أكان معهم أو عليهم ، وهم فى نظرنا فرقة إسلامية ، انطلقت من الإسلام ذاته ، ولا يقلل من هذا أنها تشربت أصول الثقافة الواردة ، الأمر الذى أصبح معه منهجهم قريباً من منهج الفلاسفة الإسلاميين الذين أغرموا بأنماط الفلسفة اليونانية وتأثيراتها لدى الشراح والخالفين . وليس من منهجنا أن نقيس الآراء والأفكار لدى فرقة بعينها فى ضوء آراء وأفكار فرقة أخرى تخالفها فى الرأى ، كما أنه ليس من منهجنا أيضاً أن نخرج بالمسألة من نطاق التصويب والتخطئة إلى نطاق آخر . هو نطاق الإيمان والكفر ، كما فعل بعض الأسلاف ، لأننا نؤمن أشد الإيمان بأن القرآن الكريم — وهو دستور هذه الأمة — هو مأدبة الله ، التى بها يتغذى كل مفكر ، مهما كان مذهبه وأن لغة هذا الكتاب المبين ، فيها من الطواعية وإمكان الفهم المتعدد ما ليس فى غيرها ، وإذا كانت النوايا والمقاصد هى المعيار الذى به يحكم على الإنسان من حيث الإيمان والكفر ، وإذا كانت هذه الأمور

لا اطلاع لأحد من البشر عليها ، فلم يبق حينئذ إلا تقييم الفهم ومدى ما فيه من صواب أو خطأ .

ولعلنا بهذا الذى رسمناه لأنفسنا نسهم فى تضييق هوة الخلاف بين الفرق ، عندما يتبين لنا إمكان إبراز هذا الخلاف فى دائرة اللفظ فقط ، وهذا عهد أخذناه على أنفسنا ، منذ عملنا فى حقل الدراسات الإسلامية ، حتى نكفكف من غلواء هذا التفرق ، ولن يكون ذلك على حساب الحقيقة ما وسعنا الجهد .

أما عن طلائع الفكر العقــدى الاعتزالى ، فإن المعتزلة أنفسهم يحاولون إيجاد أصول فكرية لهم لدى كثير من الصحابة ، ومن أهل البيت على وجه أخص (١) ، وقد رأينا من قبل كيف أوجدوا صلة بينهم وبين الخليفة الأول رضى الله عنه فى مسألة الكلالة ، حين عقب على إجابته بأنه إن أصاب فمن الله وإن أخطأ فمن نفسه ، وكذلك ما قاله الخليفة الثانى فى شأن المحتج بالقدر ، الذى يظهر من هــذا أنهم أرادوا أن يضفوا على منهجهم شيئاً من الشرعية ، فى مواجهة خصومهم الذين أخذوا فى نقدهم على اعتبار أنهم جاوزوا المنهج الحق فى تقريرهم للعقائد .

وإذا جاز لنا أن نجد فى كلام بعض الخلفاء وبعض الصحابة ما يمكن أن يكون سنداً شرعياً لآراء المعتزلة فى مسألة حرية الإنسان ومسئوليته

---

(١) انظر : أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ط ١٣٨ ، وقد نقل عن الطرائفى والدكتور أحمد أمين أسباب تسميتهم بهذا الاسم ، كما نقل عن ابن المرتضى طبقاتهم ، ويرى ونرى معه أن بعض أصول الفكر الاعتزالى أقدم من «واصل» ابن عطاء ، ويعتبر زيد بن على الذى تنتسب إليه فرقة الزيدية من أصحاب الفكر المعتزلى الذين تلقى عنهم واصل ابن عطاء .

أمام أفعاله(١)، فهل يجوز لنا أن نبرر ذلك فى بقية آرائهم فنقول مثلا: إن الأسلاف الذين اعتمد عليهم هؤلاء، قد نظروا إلى بقية أصول العقيدة، كما نظر إليها المعتزلة فيما بعد؟ أعتقد أن الإجابة هنا ستكون بالنفى المطلق، ذلك لأن المعتزلة — انطلاقا من ثقافتهم الواردة وبخاصة لدى الطبقات المتأخرة — قد نظروا إلى مفهوم التوحيد، بنفس النظرة التى رآها الفلاسفة، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة، وهى «بساطة الذات الإلهية».

ولعل أظهر ما يدل على ما نذهب إليه أن الذى يطالع آراء «النظام» الفلسفية والكلامية يجد الخلط الواضح بين الفكر الفلسفى والفكر العقدى، وتخريج المسائل العقدية على أساس النظر الفلسفى، وكذلك ما كتبه «العلاف»، فى هذا الشأن، وسنوضح ذلك فى دراستنا اللاحقة ولكى نعطى صورة واضحة عن نشأة المعتزلة وتطورها الفكرى، والمؤثرات الحقيقية وراء هذا التطور، لابد من استصحاب الجانب التاريخى، لمعرفة الأدوار الرئيسية التى مرت بها هذه المدرسة.

الدور الأول:

تجمع أشهر المصادر على أن «واصل» بن عطاء هو الشخصية الفكرية التى بدأت بها مدرسة الاعتزال، كما تذكر قصة تلمذته للحسن البصرى،

---

(١) كذلك يمكن القول: بأن الآراء التى جذبها المعتزلة إلى مذهبهم لدى بعض الخلفاء الراشدين وبعض الصحابة والتابعين، لا تعبر عن منهج عام محدد له قسماته وملامحه، وإنما هى آراء متناثرة حول بعض القضايا التى كانت الظروف والملابسات تحتم إثارتها، ومن ثم لا يمكن أن يصعد بالمعتزلة كمدرسة لها أصولها ومنهجها إلى أبعد من مؤسسها الحقيقى واصل ابن عطاء.

الذى كان إمام عصره فى العلوم الدينية، وكيف انفصل التلميذ عن الأستاذ بعد أن كان ملازما له فى حلقته الدراسية بالمسجد الجامع بالبصرة، وفى ثنايا هذا التاريخ تبين هذه المصادر علة هذا الانفصال أو الاعتزال، وهى أن حكم مرتكب الكبيرة الذى كان يسأل عنه الأستاذ، فيجيب بأنه «منافق» (١) لم يرق التلميذ، فاعتزل حلقة الأستاذ وأخذ يقرر الحكم على وجه جديد، هو أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين الإيمان والكفر.

هذه هى بداية الاعتزال بالمعنى الاصطلاحى الصحيح، وإجماع أكثر المصادر على هذه الواقعة يجعلنا فى حل من رفض جميع التفسيرات الأخرى لنشأة الاعتزال، والمراد بهذا اللقب سواء منها ما يتصل بالناحية السياسية أو ما يتصل بالناحية الروحية، فليس اللقب مقولا على جماعة اعتزلت فتنة المتخاصمين من الشيعة والخوارج، كما يرى بعض الباحثين (٢)، وليس كذلك مقولا على جماعة اعتزلت فتنة الدنيا وزينتها وهرعت إلى رحاب التقوى والورع كما يرى بعض آخر من الباحثين (٣). وليس وصفاً على مرتكب الكبيرة لأنه اعتزل المؤمنين والكافرين باقترافه الكبيرة، كما

(١) يقول الحسن البصرى: الناس ثلاثة: مؤمن وكافر ومنافق؛ فأما المؤمن فقد ألجمه الخوف، وقومه ذكر العرض، وأما الكافر فقد قمعه السيف وشرده الخوف، فأذعن بالجزية، وسمح بالضريبة، وأما المنافق ففى الحجرات والطرقات، يسرون غير ما يعلنون».

(٢) يقرر هذا الرأى الباحث الإيطالى «نلينو» فى بحوث عن المعتزلة والتى ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» ص ١٨٠ ط القاهرة سنة ١٩٦٥ م

(٣) يذهب إلى هذا القول المستشرق «جولدزيهر» فى كتابه «محاضرات فى الإسلام» وقد وافقه على هذا الرأى «هورتن»، انظر: التراث اليونانى ص ١٧٩

يفهم من كلام «المسعودى» فى كتابه «مروج الذهب» فهذه كلها تفسيرات تتجاوز الحقيقة، وليس فى تحقيقها كبير نفع، إذا قيس بمعرفة أصل هذا الرأى ومصدر انبثاقه .

إننا نرى ضرورة التفرقة بين أمرين مهمين جداً، أحدهما: أصل هذا الرأى الذى قال به واصل بن عطاء، ذلك الذى يعتبر لبنة أولى فى بناء الفكر العقدى الاعتزالى، وثانيهما: قيمة هذا الرأى من الناحيتين: الدينية والفكرية. فأما الأمر الأول؛ فإننا نرى أن القول به إنما نشأ من ظروف البيئة، وليس راجعاً إلى فكر دخيل؛ ذلك لأننا لم نعثر — على حد علمنا — على قول مماثل لما ذهب إليه واصل فى هذه المسألة من الأفكار الواردة التى صبت فى محيط الفكر الإسلامى، يكون مظنة التأثير، يرشح لهذا أيضا أن ظهور هذا الرأى كان فى وقت مبكر، قبل أن تأخذ العلوم الواردة طريقها نحو عقول بعض المسلمين، فقد كان ذلك فى مرحلة تالية.

ويضاف إلى ما تقدم: أن شخصية «واصل» كانت مؤهلة لأن ينبثق عنها مثل هـــذا الرأى، فالرجل صاحب عقل طلعة، وذو ثقافة دينية تخللتها أنظار عقلية، اختلف منذ شبابه الباكر إلى مدرسة المدينة التى كان يتزعمها محمد بن الحنفية وابنه أبو هاشم، وفيها التقى بكثير من العلماء من المدينة ومن مكة الذين كانوا يفدون لتلقى العلم على يد ابن الحنفية، وممن التقى بهم فى هذه المدرسة عبدالله بن عمر ومعبد الجهنى، ثم رحل إلى البصرة بعد أن نضج فكره، وفيها ملتقى الآراء والأفكار، وأمام عالمها الكبير «الحسن البصرى» كانت تطرح مسائل الخلاف، وأظهرهـــا مسألة مرتكب الكبيرة — كما ذكرنا — فلابد أن تكون هذه الظروف قد ألحت على واصل أن يخرج المسألة على الصورة التى رأيناها .

إن جمهور علماء الأمة يقرر أمر صاحب الكبيرة بما لايخرج به عن دائرة الإيمان ، ولكنهم فى نفس الوقت لايماثلونه بالمؤمن الخالص الذى لم يرتكب كبيرة ، من ثم أقروا بأنه مؤمن فاسق .

يقول « البغدادى » فى ذلك : « وكان علماء التابعين مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن ، لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة ، ولمعرفته بأن كل ماجاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لاينفى عنه اسم الإيمان والإسلام »(١)

ووصف الفسق الذى أقره جمهور علماء التابعين قد فهمه « واصل » بمعنى مخالف لفهم هؤلاء ، بما يستدل معه على أن الرجل كان ينظر إلى المسألة نظرة ذاتية ، يبغى من ورائها بيان الحق ، أو على الأقل ، ماتصور أنه حق ، إنه يرى أن الفاسق لايسمى مؤمناً — كما يرى الجمهور — ولا يسمى كافراً — كما يرى الخوارج — ولا يسمى منافقاً — كما يرى استاذه الحسن البصرى — لأنه لايستحق أحكام المؤمن الخالص ، ولا الكافر ولا المنافق . وإذا كانت المذاهب الثلاثة فى شأنه تجعل وصف « الفسق » قدراً مشتركا بينها فكيف يكون المتفق عليه وصفاً لاحقاً للمختلف فيه؟ وهذا مانلمحه من سؤاله لعمرو بن عبيد حين قال : أو ليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من الأسماء ؟ .

فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً ، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً ، وبعض الخوارج تسميه كافر نعمة فاسقاً ، والحسن يسميه منافقاً فاسقاً ، فأجمعوا على تسمية مرتكب الكبيرة بالفسق . فنأخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه فهو ، أشبه بأهل الدين .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٧

والحقيقة التي لا مراء فيها أن أحداً من المتتلين لايجرؤ على القول : بأن المؤمن العاصي يتساوى مع المطيع . وإذن فهو في درجة دون درجته كما أنه ليس كافراً كذلك، إذا كانت أصول الإيمان محصلة لديه ، كما أنه ليس منافقاً كذلك ؛ لأن المنافق هو من يظهر الإيمان ويبطن الكفر ، وإذا كان الإيمان والكفر وصفين يقتسمان طرفي البعد وليس بينهما وسط ، وإذا كانت المقـــدمات التي سقناها واضحة فيما نحن بصدده فأين نجد مكان مرتكب الكبيرة من وجهة النظر العقلية البحتة ؟ أعتقد أنه إشكال لايستطيع العقل القرار منه اللهم إلا أن يؤثر السلامة ويلوذ بإحدى الرأحتين ، وليس هذا من شأن أصحاب العقول المستيقظة أمثال واصل ابن عطاء .

نقول هذا قبل أن نتعرض للمسألة من وجهـــة النظر الدينية ، ونعتقد أن المخالفين من المعتزلة لابد أن ينتصروا لزعيمهم ، ليبرروا رأيه من ثم نراهم يستشهدون بكلام للإمام علي — كرم الله وجهه — يمكن أن يكون أساساً للقول بالمنزلة بين المنزلتين .

فقد سئل رضي الله عنه عن مقاتليه من الخوارج أكفار هم؟ فقال : من الكفر فروا ، فسئل : أمسلمون هم ؟ فقال: لو كانوا مسلمين لما قاتلناهم فلم يسمهم كفاراً ولا مسلمين ، وإنما سماهم بغاة(١)

وظاهر هذا النص يفيد أن هناك وصفاً بين الإيمان والكفر ، لأن الإمام علياً قد نفى عن الخوارج أحد الوصفين .

ولكي يتسق رأي « واصل » في مرتكب الكبيرة ، نراه يحكم عليه في

---

(١) الخياط : الانتصار ، وابن المرتضى: المنية والأمل ص٢٣ ، وشرح الأصول الخمسة ص ٧١٣

الآخرة بأنه مخلد فى النار خلود معصية لا خلود كفر ؛ لأن دركته فوق دركة الكفار ، ولو قال بخلاف ذلك بأن صرح بأنه ليس مخلداً أو قال إنه مخلد خلود كفر لما استقام الحكم مع ماذهب إليه .

احتجاج واصل على رأيه :

الذى يطالع ماكتبه ابن المرتضى فى كتابه «المنية والأمل» يرى طريقة احتجاج واصل على رأيه وهى طريقة تنبئنا بأن الرجل قد استخدم ذكاءه فى فهم النصوص القرآنية ، وليست وليدة ثقافة واردة كما أشرنا ، ويظهر أن ابن المرتضى قد عول على كتاب واصل « المنزلة بين المنزلتين » وسننقل الحوار الذى دار بين « واصل » من جهة « وعمرو » بن عبيد من جهة أخرى ، حيث كان الأخير لايزال على رأى الحسن البصرى فى شأن مرتكب الكبيرة ، فلما حاجه «واصل» رجع إلى رأيه وانخلع عن رأى استاذه ، وقال : مابينى وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ، وأشهد من حضر ، إنى تارك ماكنت عليه من المذهب ، قائل بقول أبى حذيفة .

قال واصل لعمرو : ياأبا عثمان : لم استحق مرتكب الكبيرة اسم النفاق ؟ قالوا عمرو : لقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون »(١)

ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون(٢) فكان كل فاسق منافقاً ، إذا كان الألف واللام موجودين فى باب الفسق ، فقال واصل : أليس الله تعالى قد

---

(١) سورة النور : الآية ٤
(٢) سورة التوبة : آية ٦٨

قال : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» ، وقد قال الله تعالى في آية أخرى : « والكافرون هم الظالمون» فعرف بالألف كما في القاذف ، فسكت عمرو : ثم قال واصل : ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله ، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه ؟ فإن قلت : لم يزل يعرف الله فما حجتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف ، وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه . قلنا لك : فلم لا أدخلها القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف ؟(١)

ومن هذه المحاورة نعرف أن الرجل كان ينظر في النص الديني ليستخرج منه أدلته ، فإذا كان في القرآن الكريم مايدل على أن النفاق والفسق قد جاء بهما النص ليبين أن الفسق هو والنفاق سواء ، فإنه كذلك قد جاء بما يدل على أن الكفر والظلم سواء ، وإذن فتفسير الفسق بالنفاق ليس أولى من تفسيره بالكفر ، ولذا رأينا عمرو بن عبيد ينخلع من مذهب استاذه الحسن البصرى ويعتنق مذهب واصل في هذه القضية(٢)

ونعتقد أن وقوف « واصل » عند هذا الحد من الفهم ليس له من مبرر عقلي إلا أن يكون له رأى جلي في الإيمان ، يقوم على تصور أنه لا يقبل الزيادة أو النقصان ، وعلى الرغم من أنه ليس بين أيدينا نصوص تفيد ذلك إلا أنه من المرجح أن يكون الرجل قد تصور مفهوم الإيمان على هذه الشاكلة ، يرشح لذلك أن مسألة زيادة الإيمان ونقصه قد بدأت تأخذ طريقها نحو محافل الجدل العلمي وقد كان الإمام الأعظم أبو حنيفة أول من تعرض لها فيما نعلم ، ورأيه فيها واضح ، وهو أنه لا يزيد ولا ينقص(٣)

---

(١) المنية والأمل ص ٢٢

(٢) نفس المصدر .

(٣) أبو حنيفة : العالم والمتعلم ص ١٤

ومن المعلوم أن أبا حنيفة كان معاصراً لواصل ، وأنه كان يقيم فى بغداد، وليس من المستبعد أن يكون ابن عطاء قد علم هذا الرأى واستحسنه ، إن لم يكن قد كون له رأياً مشابهاً .

والحق أن ابن عطاء قد جانبه التوفيق فيما ذهب إليه ، سواء فى ذلك الجانب العقلى للمسألة ، أو الجانب الدينى لهـا ، فأما الجانب العقلى فإنه لايقرر أن بين الإيمان والكفر وسطاً ، هو كما عبر «واصل» منزلة بين المنزلتين ، وإذن فلم يبق أمام العقل الصريح إلا أن يفرض التفاوت فى هذين الوصفين فيقرر أن هناك إيماناً كاملا تاماً،وهو الذى لاينفك عن الطائعين الذين لايقترفون الكبائر والآثام . كما أن هناك إيماناً دون ذلك . وهو الذى يتحصل لدى من استقر قلبه بأصول الإيمان ولكنه — تحت وطأة شهواته وغرائزه — قد ارتكب كبيرة ، وهو فى هذه الحالة لاينتفى عنه وصف الإيمان وإن قيد هذا الوصف بأنه غير تام ،وهناك أيضاً الكفر الصريح الواضح وهناك ماهو دون ذلك .

وأما الجانب الدينى فإنا نرى القرآن الكريم يقرر قاعدة زيادة الإيمان ونقصه : « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم »(١) ومتى صحت هذه القاعدة ،وعليها شواهد كثيرة من القرآن والسنة، فإن الأمر يصبح سهلا، وهذا ما بينه القرآن الكريم حين أطلق وصف الإيمان على العصاة فى مثل قوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله . . . » فالاقتتال كبيرة ، ومع ذلك فالقرآن لم ينف عن المقتتلين وصف الإيمان .

---

(١) سورة الفتح من الآية : ٤ .

نعم إن هناك بعض الأحاديث التى يفهم من ظاهرها أن ارتكاب الكبيرة لايجامع وصف الإيمان ، فى مثل ماجاء به رسول الله ﷺ : لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ، وغاية مايفيده هذا الحديث أن غلبة الشهوة على من يقترف إثماً من هذه الآثام قد وارت خلفها قوة الإيمان التى كان من المفروض أن تعصمه لو كانت حية حاضرة ، والمسألة هنا لاتعدو أن تكون مسألة تغلب إحدى القوتين — وهى هنا قوة الشهوة — على الأخرى ، فى وقت ارتكاب الإثم ، بدليل أن العاصى إذا استيقظ ضميره وصحا عقله تاب وأناب .

إننا لا نستطيع أن نجد كبير فرق بين ماذهب إليه واصل فى هذه القضية وما انتهى إليه الخوارج فيها من حيث مصير مرتكب الكبيرة . اللهم إلا ذلك الفرق الضئيل فى طبيعة خلوده فى النار، من ثم صح ماوصف به موقف واصل ومن وافقه من المعتزلة ، من أنهم « مخانيث الخوارج » وهو وصف ينطبق تماماً على موقفهم ، لأنهم لم يصرحوا بالكفر لمرتكب الكبيرة كما صرح الخوارج وإن كان المآل واحداً .

وأعتقد أن المسألة الأخرى الجديرة بالبحث فيما خلفه واصل بن عطاء من فكر عقدى هى مسألة « صفات البارى » سبحانه وتعالى ، ورأيه فى هذه القضية مأخوذ من كلام المؤرخين ، والشهرستانى هو الذى نقل عنه الرأى فيها ، ويعتبر أن هذه المقالة فى بدئها لم تكن ناضجة ، ولعله يقصد تأويل السابقين لها ، ومنهم الجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان ، وغيلان الدمشقى ، ثم يقرر أن القاعدة الأولى من قواعد الواصلية هى : القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وأن واصلا كان يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة

وجود إلهين قديمين أزليين ، وأن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين(١) .

وفى تقديرى أن واصلا لم يستطع حل الإشكال الذى يترتب على موقفه هذا ، ذلك لأنه مفكر يحترم دينه ، ويحترم دستور هذا الدين ، وقد رأينا آنفاً كيف نظر إلى قضية مرتكب الكبيرة نظرة ملؤها الفهم الخاص لكتاب الله . فإذا كان قد نفى زيادة الصفات الثبوتية لأنها معان تزاحم فى قدمها الذات الإلهية ، وهذا فى نظره شرك ، فماذا يقول فى الآيات التى تصف الله سبحانه بكل صفات الكمال والجلال؟ إنه لا يمكن أن يقول إلا بما يفيده ظاهرها ، وإذا كان هذا الظاهر يفيد حمل صفة على موصوف ، كما فى مثل قوله تعالى « إن الله على كل شىء قدير » ، « إن الله بكل شىء عليم » فماذا ننتظر منه خروجاً من هذا الإشكال ؟ إن نفى زيادة الصفات على الذات يمكن أن يقبل من الناحية العقلية لولا اصطدام ذلك بظاهر النص الدينى ، وإذن فليس أمام المفكر المتدين إلا أن يتلمس طريقاً مقبولا للتأويل ، حتى لا يصطدم كلامه مع ما جاءت به ظواهر النصوص ، ونحسب أن واصلا لم يقدم لنا حلا للإشكال الذى أثاره ، فهل يا ترى !! كانت هذه المقالة غير ناضجة عنده كما كانت عند أسلافه ، وأنه ما كان بوسعه أن يخرجها على نفس النمط الذى سار عليه الخالفين من المعتزلة حين استشعروا هـــذا الصدام بين ما يفيده ظاهر النص وما يؤمنون به ؟ إن بعض الباحثين(٢) يقرر ذلك فى سهولة ، وإن كنت أرى فى هذا التقرير اعتذارا عن الرجل ما كان أغناه عنه لو أنه التزم بما يوحى به ظاهر النص أو أدار المسألة على وجه آخر . ذلك لأن العقل

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥١ .

(٢) د. على الغرابى : تاريخ الفرق الإسلامية ص ٩٦ . ط . القاهرة بسنة ١٩٥٣ .

لا يحيل إطلاقاً أن يتعدد القدماء إذا كان هذا التعدد من طبيعة كمال الذات الإلهية، إن الصفات معان، وهي من تمام الكمال للذات الإلهية، وهي لها من نفسها وليست لغيرها، وتعدد المعاني بجانب الذات الواحدة المتفردة لا يثلم الوحدة أبداً، والقول بخلاف هو الذي لا يقبله العقل.

إن الذي خرج مسألة مرتكب الكبيرة هذا التخريج البادي فيه روح النظر — مع ملاحظتنا عليه — قد كان هنا غير موفق أيضاً، ويبدو أن القلق الفكري الذي يحتمه انبثاق رؤى جديدة لمسائل قديمة متفق عليها لدى الجمهور، هو الذي يمكن أن يعلل به هذا التصور الغير ناضج لهذه القضية وما ماثلها، ويكفينا هذا القدر من الحديث عن واصل ابن عطاء كرائد لمدرسة الاعتزال، لأن آراءه الأخرى ليست جديدة، لنرى ماذا فعل رفيقه في المذهب «عمرو بن عبيد» وماذا يمكن أن يكون قد أضاف.

تقرر المصادر التي كتبت عنه أنه أغرم برفيقه واصل بن عطاء وبآرائه، وأنه آثر رأيه في مسألة مرتكب الكبيرة، بعد أن كان على رأي الحسن البصري، كما تذكر أنه كتب كتاباً عن «العدل والتوحيد» وآخر عن «الرد على القدرية» ويقصد بهم هنا من يقول بالقدر بخلاف ما يعتقد هو، ويظهر من هذين الكتابين أن الرجل قد آمن بالآراء التي طرحها واصل، وأنه اعتقد بأن مهمته هي الدفاع عنها، ولما كان الكتابان غير موجودين بين أيدينا — كما هو شأن معظم الكتب القديمة — فإننا لا نستطيع أن نبرز الرأي الواضح والنهائي في القضايا العقدية التي يمكن أن يكونا قد طرقاها، ولكن يبدو أن عمراً لم يزد عن أستاذه شيئاً في الأفكار الأساسية، وأن مهمته انحصرت في تأكيدها، غير أن هناك مسألة على جانب كبير من الأهمية، وهي أن عمراً كان من المشتغلين بعلوم الحديث وأنه كان ذا شأن كبير بين رجاله، ولكنهم قد أنزلوه عن قدره بعد اعتناقه آراء واصل، فهل يا ترى أكان ذلك حكماً عليه في

الجملة أم كان له ما يبرره من ضرورة جنوح الرجل إلى منهج قد لا يتفق في جملته مع الروح العامة لمنهج المحدثين الأصلاء ؟ إن روايات أغلب المشتغلين بعلوم السنة عنه تكاد تنطق بأنه بدأ يضع لنفسه قواعد لقبول الحديث أو رده ، فيها من النظر العقلي الشيء الكثير ، وهذا بالضرورة قد يصطدم مع المعايير الثابتة لمنهج المحدثين ، الأمر الذي جعل ابن حبان يذكر عنه أنه كان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث وهما لا تعمداً ، كما تذكر المصادر أيضاً أن الحسن البصري قد سمع عن الطريقة التي ابتدعها عمرو في النظر إلى السنة ، فكتب إلى واصل بن عطاء متخوفاً . فكتب واصل إلى عمرو كتاباً يطالب فيه أن يؤدي المسموع وينطق بالمفروض وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها(١) .

وليس لتصرف « ابن عبيد » من دلالة في هذا المقام إلا أن النظر العقلي لم يقف عند حد تأويل النصوص القرآنية ، بل تعدى ذلك إلى السنة ، وتأويل السنة قد يأخذ منحى آخر غير تأويل القرآن ، فهو في أكثره يقوم على ادعاء ضعف الرواية عندما تصطدم مع موقف يكون قد كونه الباحث لنفسه . وبذا يظهر أن إيثار التأويل قد أصبح عاماً ، وإن كان لم يقرر كمنهج له قواعد ثابتة في هذا العصر المبكر .

وبالجملة يمكن أن يقال : إن محصول هذه المرحلة من الأفكار قد نشأ تحت ظروف البيئة ، وأن ملابسات ظهور الآراء الجديدة قد فسرتها سلسلة من الوقائع التاريخية التي اختلطت فيها السياسة بالعقيدة ، وأن النظر العقلي في هذه المرحلة كان يسير بمنهج عفوي تلقائي ، وهذا شأن المناهج في أول نشأتها قبل أن تنضج على يد الخالفين . كما تؤكد

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ٢ ص ٣٨٦ . ط بيروت . دار الفكر مصورة عن الطبعة الأولى تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة سنة ١٩٤٠ م .

ماسبق أن ذكرناه من قبل من أن الادعاء الذى يقول به بعض الباحثين من الإسلاميين أو من المستشرقين من أن كل فكر ينحو منحى التجديد لابد أن يكون وراءه فكر وارد ، عمل على إثارته وظهوره ، كل هذا ادعاء باطل ، فالمسلمون أناس لهم نظارهم ، وأمامهم الكتاب والسنة ، وقد احتويا على كثير من القضايا التى تحتاج إلى نظر وإعمال فكر ، وطبيعة القرآن ولغته جاذبة للأنظار . وطبيعة السنةوطريقة ثبوتها تحتاج إلى جهد فى التحقيق والتثبت ، وكل هذا كاف لظهور مثل هذه الآراء ، على مافيها من خطأ ، أو صواب .

وإذا كان من الثابت تاريخياً أن علوم الأوائل لم تؤثر تأثيرها الفعال إلا فى مرحلة تالية ، فإن القول بخلاف ماقلناه يجافى الواقع التاريخى أيضاً . ولعل أكبر شاهد على مانقول : أننا لو قارنا بين طريقة التناول لمسألة واحدة فى هذا العصر الذى معنا وطريقة التناول لنفس المسألة فى عصر تال لظهور التأثير الفلسفى فى فكر المسلمين لرأينا هذا الفرق الهائل، وأكبر مثل لذلك ، مسألة الصفات الإلهية ، كما سنذكره بعد .

الدور الثانى من أدوار الفكر العقدى عند المعتزلة :

مثل الدور الأول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وتلاميذهما كما رأينا وكان المسرح التاريخى لهذا الدور عهد بنى أمية فى أواخره ، وأما هذا الدور الذى نتحدث عنه فقد جاء فى عهد الدولة العباسية ، التى شجعت العلوم بكل ألوانها ، والتى نقلت إلى اللغة العربية كل علوم الأوائل تقريباً بكل مدارسها واتجاهاتها ، وإذا كان من البدهيات أن الفكر المهجن الملقح لايمكن أن يكون كالفكر النقى الخالص ، فإنه بناء على هذه البدهية لايمكن أن ننتظر فى هذا الدور فكراً كالذى رأيناه فى الدور السابق ، وقد يكون هناك اتفاق بين مفكر فى هذا الدور ومفكر سابق فى قضية بعينها ، ولكن تصور كل منهما للقضية وتخريجه لها قد يختلف عن الآخر إلى حد بعيد .

وإذا تجاوزنا ذكر تلاميذ واصل بن عطاء الذين أكدوا أفكاره الأساسية وأردنا الوقوف على المفكر الذى يمكن أن يكون فاصلا بين الدورين فإننا سنجد أنفسنا أمام أبى الهذيل العلاف الذى يعد بحق من رواد المدرسة الاعتزالية فى دورها الثانى ، وسنذكر أظهر آرائه فيما يلى :

الله :

أول ما يلاحظه الباحث فى فكر أبى الهذيل العقدى هو نظرته إلى الذات الإلهية ، تلك النظرة التى تمعن فى التنزيه بالمعنى الفلسفى إلى أقصى غايته ، وهى التى أثارتها من جديد الأفلاطونية المحدثة تأكيداً لكلام أفلاطون وأرسطو فى هذا المقام ، وانطلاقا من قاعدة بساطة الذات الإلهية ، إن الله عنده ليس جوهراً وليس عرضا ، ولا يحويه المكان ولا يجرى عليه الزمان ، وليس له طول ولا عرض ولا عمق ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا تدركه الحواس وكل ما خطر بالبال ، وتصور بالوهم فغير مشبه له ، وليس له ماهية(١) الخ .

وظاهر هذا الكلام يدل على أن الرجل قد آثر تنزيه الحق سبحانه على منهج « سلب النقيض » ولم يتبع النهج القرآنى الذى زاوج بين طريقى الإيجاب والسلب ، بل إن طريقة الإيجاب هى الغالبة فى منهج القرآن ، لأن الآيات التى تدل على الصفات الثبوتية أكثر من تلك التى تدل على الصفات السلبية ، فهل يمكن أن يقال فى هذا المقام : إن أبا الهذيل قد أخضع مفهوم التنزيه للفكر الوارد وابتعد عن معناه كما جاء به القرآن الكريم ؟ أم أن الرجل كان معذوراً حين آثر هذا المنهج ؟ ، الواقع أن

(١) د . على الغرابى : أبو الهذيل العلاف ص ٣٧ ، ٣٨ .

الجزء الأول من الترديد هو الذى أميل إليه ؛ ذلك لأن الذين يحاولون تعليل هذا الجنوح إلى المفهوم السلبى للتنزيه ، بأنه كان مضطراً إلى ذلك ليقف فى وجه التصورات المسرفة فى التشبيه ، والتى كان يمثلها فى عصره هشام بن الحكم ، والذى ناظره فيها ، أقول : هذا لا يمكن أن يكون حجة تبرر هذا الجنوح ، فقد كان من الممكن أن يتشبث بمنهج القرآن نفسه ، وهو الإثبات مع نفى المماثلة(١) . ولكن يظهر أن الآراء الجديدة ، لها بهاؤها وورونقها لدى بعض أصحاب العقول الطلعة وهذا أمر نفسى لا يمكن أن نسيطر عليه ، وليس هذا تبريراً منا لصنيع أبى الهذيل ، ولكنه تصوير لواقع عاشه وأثر فيه .

الصفات الإلهية :

قسم أبو الهذيل الصفات الإلهية إلى نوعين : صفات الذات ، وصفات الفعل ، وأعتقد أن أول من أثار هذا التقسيم هو الإمام الأعظم أبو حنيفة ، ومن الممكن أن يكون العلاف قد تأثر به هنا ومن المحتمل كذلك أن يكون قد قال به تحت تأثير النظر فى القرآن الكريم .

وقد عرف صفات الذات بأنها : هى التى لا يجوز أن يوصف البارى سبحانه وتعالى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كقولنا : الله عالم ، والله قادر . وأمثالها ، فالله سبحانه لا يوصف بأضداد هذه الأوصاف ولا يقدر أن يتصف بها .

وعرف صفات الفعل بأنها : هى التى يجوز أن يوصف سبحانه وتعالى بأضدادها ، وبالقدرة على أضدادها كالإرادة ، فإن البارى يوصف

---

(١) نفس المرجع

بضدها من الكراهة ، ويوصف بالقدرة على أن يكره ، وكذلك صفة الحب والرضا والسخط والأمر والنهى .

وأول ما يمكن أن يلاحظه الباحث هنا هو : معيار هذا التقسيم وسببه. وبغض النظر عن قيمة النتائج المترتبة على هـــذه المحاولة ، فإنها تعطينا تصوراً جديداً فى العلاقة بين صفات البارى سبحانه من جهة ، وبينها وبين الذات من جهة أخرى .

إنه يرى أن النوع الأول — وهى الصفات الذاتية — هى نفس الذات ، وليست أمراً زائداً عليها ، فعلمه هو نفس ذاته ، وحياته كذلك ، وكذلك قدرته ، فإذا قلنا : إن الله عالم ، فقد أثبتنا لله علماً هو الله ، ونفينا عنه الجهل ، ودللنا على معلوم كان أو يكون ، وكذلك إذا قلنا : إن الله قادر فقد أثبتنا لله قدرة هى هو ، ونفينا عنه العجز ، ودللنا على مقدور كان أو يكون ، وكذلك إذا قلنا ، الله حى ، فقد أثبتنا له حياة هى هو ، ونفينا عنه الموت(١).

وتحقيق المسألة منطقياً أن الحمل يكون فى مثل قولنا : الله عالم ، غير حقيقى ، حتى لا يترتب على القول به التغاير بين الذات والصفة ، فيثبت بذلك كونها معنى زائداً على الذات ، وإذن فالحمل فى نظر أبى الهذيل حمل إضافى ، من إضافة الشىء إلى نفسه .

والحق أن تخريج العلاقة بين الصفات الذاتية وبين الذات نفسها على هذا الشكل ، ينبئنا بأن الرجل قد تأثر إلى حد كبير بالفكر الوارد ، وبخاصة ما يراه أرسطو فى طبيعة المحرك الأول ، فهو عنده عقل وعاقل ومعقول ، وأنه يحرك كغاية ، وأنه يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن

---

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٤ ، ٢٤٥

المعشوق والمعقول ، أى شأن العلة الغائية ، لأن المحرك الطبيعى ينفعل طبيعياً ، والمحرك الإرادى ينفعل بالغاية ، وهى لا تنفعل به ، هو الخير بالذات ، فهو مبدأ الحركة .. فالعاقل فية والعقل والمعقول واحد(١) .

وهناك نص صريح قرر فيه المعلم الأول عدم المغايرة فى الحقيقة بين الذات وأوصافها ، واختار وصف « الحياة » كمثال لذلك قال فيه : وذاته بالفعل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة لا تنقطع »(٢) .

وقد صرح « الأشعرى » بأن مصدر أبى الهذيل فى هذه القضية هو « أرسطو » ونصه فى ذلك هو : « وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطو طاليس وذلك أن أرسطو طاليس قال فى بعض كتبه : إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عند نفسه ، وقال : علمه هو هو وقدرته هى هو »(٣) .

وإذا كان قد ظهر لنا تأثر أبى الهذيل بأرسطو فى هذا المقام فما مدى هذا التأثر ؟ هل يمكن أن نقول بالتوافق التام بين تخريج أبى الهذيل للعلاقة بين الذات والصفات وبين تخريج أرسطو لها ؟ أعتقد أن الجواب على ذلك هو بالنفى التام ؛ ذلك لأن أبا الهذيل يسعى إلى تحقيق الوحدة بين الذات وصفاتها من حيث الحقيقة ، وإن تغايرا من حيث المفهوم والاعتبار ،

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٣ ط . القاهرة سنة ١٩٥٨

(٢) مقالة اللام : ترجمة د. أبو العلا عفيفى مجلة كلية الآداب مايو ١٩٣٧ ص ١٢ ، وانظر أيضاً د. على الغرابى . أبو الهذيل العلاف ص ٤١ ط . القاهرة سنة ١٩٥٢

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٦٨

فالله سبحانه وتعالى له أوصاف تليق بذاته ، ولكنها ليست حقائق وراء الذات ، توازى فى حقيقتها حقيقة الذات ، وأما كلام أرسطو هنا فيفهم منه الرفض التام للوصف . ونصه الذى صرح فيه أن المحرك الأول عقل وعاقل ومعقول . يدل على ذلك .

ويظهر أن الأثر الواضح على أبى الهذيل فى هـــذا المقام كان للأفلاطونية المحدثة ، ذلك لأنها تحدد العلاقة بين الذات وأوصافها على نحو ما رأينا عند أبى الهذيل فتقرر كما قال الشهرستانى : أن البارى تعالى لم يزل هويته فقط ، وهو العـــلم المحض والارادة المحض ، وهو الجود والقدرة والعدل والخير والحق،لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هى هو ، وهو هذه كلها(١) .

صفات الفعل :

يرى أبو الهذيل — كما ذكرنا آنفاً — أن صفات الفعل ، هى التى يصح أن يتصف البارى سبحانه وتعالى بضدها أو بالقدرة على ضدها ، أو ما كانت مشتقة من فعل من أفعاله أو من فعل من أفعال غيره يتعلق به ، كالعبادة والدعاء . وضابط هذا النوع يجعل هذه الصفات منتزعة من الآثار الواقعة للذات الإلهية أو من علاقة المخلوقات بها وهذا هنا ينبئنا أن الرجل قد دخل فى صميم المشاكل الكلامية، أو خاض فى دقيق الكلام ولطيفه. وتفريقه بين صفات الذات وصفات الفعل بهذا الضابط المذكور أمر لم نعهده عند أسلافه أو غيرهم . والمشاكل المترتبة على ذلك هى :

١ — مدى صحة الضابط الذى ميز به بين صفة الذات وصفة الفعل .

---

(١) الملل والنحل جـ ٢ ص٢٦٦ . و .د. الغرابى : أبو الهذيل العلاف ص ٤٢، ٤٣

٢ — على تقدير صحة الضابط ، ما هى الإلزامات المترتبة على ذلك وهل تتحملها طبيعة التنزيه الذى قام عليه المذهب ؟

٣ — العلاقة بين الله والعالم .

وسنناقش هذه المشاكل فيما يلى :

المشكلة الأولى :

لا نستطيع أن نقر أبا الهذيل على صحة الضابط الذى وضعه للتفرقة بين هذين النوعين من الصفات ، ذلك لأن العقل الصريح يقرر أنها لا تفترق عن صفات الذات — من حيث طبيعتها — فى شىء ، وكذلك من حيث آثارها ، فالقدرة صفة من صفات الذات ، والغضب أو الحب صفتان من صفات الفعل على هذا المذهب ، وكل منها معنى يقوم بذات البارى سبحانه ، وآثار القدرة هى المقدورات ، كما أن آثار الغضب أو الحب هم المغضوب عليهم أو المحبوبون ، وإذن فلا فرق إطلاقا بين النوعين . ثم إن الفرق بين أى صفة وصفة أخرى إنما يكون فى متعلق الصفة وخصائص كل منها ، من حيث علاقتها بالذات فلا يظهر هناك فرق كما قدمنا ، فكلها من كمال الله وجلاله ، وإذن فالقول بالفرق بين هذين النوعين قول مستحدث ، ولا نعتقد أن أبا الهذيل قد سبق به — إلا عند أبى حنيفة — وهو فى نفس الوقت قول غير ناضج ، ويبدو أن ظاهر اللغة كثيراً ما يخدع العقل عند النظر فى المسائل الإلهية ؛ لأن هذه المسائل إنما يعبر عنها بلغة إنسانية ، ولما كان استعمال هذه اللغة فى المعانى الإنسانية مما يألفه الإنسان ، فإنه ينخدع بهذا الإلف عند استعمالها فى المعانى الإلهية . ولو تنبه العقل إلى اختلاف المجالين اللذين تستعمل فيهما اللغة الواحدة لما وقع فى مثل هذا الخداع . إن القول بأن العلم صفة ذات بناء على أنها من كمالات الله ، وأن ضدها لا يليق

بذاته ، فى الوقت الذى نقول فيه بأن الإنعام صفة فعل ، بناء على وصول آثارها للمخلوقات ، قول يمكن أن يرد عليه ، فالقدرة من كمالات الذات وهى فى نفس الوقت لها آثار تتجلى فى المخلوقات ، وكذلك الإنعام من كمالات الذات ، ولها آثارها كذلك وإذن فلا فرق بينهما إلا فى نوع الأثر المترتب على كل منهما . وخير من أشبع هذه القضية — قضية عدم التفرقة بين هذين النوعين من الصفات — ابن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية ، وأقاما عليها أكثر من دليل .

المشكلة الثانية :

لو سلمنا جدلا بصحة الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل . فهل ينسجم هذا مع مذهب أبى الهذيل فى التنزيه ؟ إن الرجل يرى أن صفات الفعل حادثة ، وأنه لا يمكن حصرها لأنها تتجدد بتجدد الأفعال . ولهذا لا يستطيع أن يقول : لم يزل الله مريداً للمعاصى ، ولا للطاعات ، ولم يزل متكلماً راضياً ساخطاً ، محباً مبغضاً ، منعماً رحيما ، موالياً معادياً جواداً حليما عادلا محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً .. إلخ ، لأن هذه الصفات مشتقة من أفعالها وهى حادثة وليست قديمة .

والإشكال المترتب على الاعتراف بهذه التفرقة ، ودعوى أن هذه حادثة وتلك قديمة يجعلنا نلزم أبا الهذيل بأنه يعترف بقيام الحوادث بذات القديم ، وهذا أمر يتنافى مع التنزيه ، إنه قد حرص على نفى زيادة الصفات على الذات حفاظاً على التنزيه الإلهى ، فهل درى أن إثباته صفات الفعل على هذا النحو يتعارض تماماً مع ما ذهب إليه هناك ؟ إنه إن جوز قيام الحوادث بالقديم — وهذا لازم مذهبه — فقد انثلم معنى الكمال الإلهى ، ومقتضى التنزيه أن يكون الكمال ذاتياً ، ولا يحصل بما يتجدد للذات من أوصاف . وإن قال بخلاف ذلك — وهذا استكمال للترديد

فقط — فقد لزمه القول بقدم الفعل ، وبالتالى قدم العالم ، وهذا خلاف مذهبه .

وعلى كلا الأمرين فقد وقع أبو الهذيل فى محظور لم يستطع الخروج منه ، ما كان أغناه عنه لو لم يقل بهذه التفرقة الصناعية التى خدعته فيها اللغة الإنسانية عندما استعملت فى المعانى الإلهية .

المشكلة الثالثة :

وهذه المشكلة مرتبطة بمذهبه الطبيعى ، ولها أوثق الصلة بالإلهيات ، ومن المعلوم أن أبا الهذيل يعتبر أول مفكر معتزلى له آراء كثيرة فى الفلسفة الطبيعية ، حتى يمكن القول بأن مباحثه فيها تكاد تقربه من أصحاب المذهب الطبيعى ، لولا أنه استغل نبوغه فيها فى خدمة عقيدته .

ويجمل آرائه الطبيعية تدور حول : الجسم والفرق بينه وبين الجوهر الفرد ، وخواص كل منهما ، والحركة والسكون ، والقول: بأن الأعراض تنقسم بالزمان أو المكان أو بالفاعلين ، وقرر أن الجسم يتحرك على الحقيقة ويسكن كذلك ، وبين أن الأرض ساكنة واقفة لا على شىء ، وقرر أنه يجوز وجود عرضين فى مكان واحد دون جسمين ، واعتقد القول بالكمون وفرق بين الحركات والأكوان والمماسات والسكون ، وبين أن الحركة لا تتعين فى جهة إلا أن تكون معها ، وذكر شروط تحقق كل من الحركة والسكون ، وبين أن الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، وأنها ترى كما ترى الأجسام ، وأنها تلمس كما تلمس الألوان ، وذكر أنه قد توجد أعراض لا فى جسم ، وحوادث لا فى مكان ، كما بين أنه لا تضاد بين الأجسام وذكر أن بعض الأعراض يعاد وبعضها

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٨٦ .

لا يعاد ، كما بين أن الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وأنه يحدث مع كل وقت فعل(١) .

ويرى كثير من المؤرخين أن أبا الهذيل كان أول مفكر إسلامي اعتنق فكرة « الجوهر الفرد » وأنه استغلها إلى حد بعيد فى إثبات حدوث العالم ، ورتب على تحقيقها دور الأعراض والأجسام والحركة والسكون فى تدعيم هذه العقيدة ، وغايته إثبات أن العالم محدث ، ويقتضى هذا أن يكون له محدث ، وإذن فتوسعه فى دراسة الفلسفة الطبيعية كان لغاية دينية وربما اقتضى ذلك ظروف العصر الذى عاشه ، وظهور بعض الأفكار الإلحادية التى بدأت تأخذ طريقها نحو بعض العقول الضعيفة على ألسنة الزنادقة والملحدين ، الذين اتخذوا من الأفكار المادية الطبيعية أساساً لدعوتهم .

والذى يعنينا فى هذا المقام هو أن أبا الهذيل قد قال بحدوث العالم ، اتساقاً مع يوحى به ظاهر النص الدينى ، الذى يقرر أن الله خالق السموات والأرض وما بينهما فى مدة هى ستة أيام ، ولكن الذى نتوقف عنده قليلا هو أن الرجل قد قرر آنفاً أن صفات الفعل هى التى تشتق من آثارها ، وقد أوقفناه سلفاً أمام احتمالين : أحدهما قدم هذه الآثار ، إذا حافظنا على مبدأ الكمال الإلهى ، وهذا بالضرورة يعنى قدم العالم ، والرجل لم يصرح بهذا . وثانيهما : قيام الحوادث بذات الله من تجدد أوصاف وزوالها ، وهذا يثلم التنزيه كما بينا . وإذن فمذهب أبى الهذيل واضح فى القول بحدوث العالم ، ووقوفه عند هذه العقيدة جعله يضحى بما أخذناه عليه ، والسبب فى ذلك هو تفريقه بين صفات الذات وصفات الفعل .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين . ودكتور على الغرابى أبو الهذيل العلاف ص ٥٠ — ٥١

أظهر آرائه الأخرى :

نختار من بين الآراء التي جدت على يد أبي الهذيل أظهرها لنعرف تأثيره في محيط المدرسة الاعتزالية بخاصة ، وأثره على تطور علم الكلام عامة .

١ — خلق الله سبحانه وتعالى للعالم .

قال أبو الهذيل بالخلق من عدم ، وهو هنا متسق مع روح القرآن الكريم التي تقرر ذلك ، وقرر أن الله أوجده بصفة هي « الخلق » وبين أنها من صفات الأفعال ، وعرفها بأنها تعني « التكوين » بعد تعلق الإرادة بذلك فإذا أراد الله سبحانه خلق شيء قال له « كن » وليس بجائز أن يخلق الله شيئاً لا يريده ولا يقول له « كن » .

ويظهر في هذا المقام أن أبا الهذيل قد راعى ترتيب آثار الصفات الإلهية، فصفة الخلق صفة تأثير ، وصفة الإرادة صفة تخصيص ، ولا يمكن أن تعمل الأولى إلا إذا خصصت الثانية نوع الأثر .

وما يوحي به ظاهر الكلام لا يحتاج إلى تعليق ؛ لأن أبا الهذيل قد انطلق في تقريره لهذه القضية من ظاهر النص الديني ، الذي يقرر أن الحق سبحانه يقول « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » ، وهذا شأن القادر المطلق والمريد المطلق والعالم المطلق .

ولكن بعض الباحثين قد توقفوا عند هذه المسألة ليفسروا لنا ماذا يريد أبو الهذيل بذلك ، أي ما معنى قول الله سبحانه للشيء كن فيكون ، هل هي كناية عن سرعة الإجابة في إيجاد الأشياء إذا أراد الله إيجادها ، كما هو ظاهر القرآن الكريم ، وإذا صح هذا يكون خلق الأشياء بواسطة « الإرادة » والقول « كن »؟ هذا ماذهب إليه الشهرستاني في تفسير الخلق

عند أبى الهذيل وتابعه فى هذا الفهم المفكر الفرنسى «كارادفو» فقرر أن أبا الهذيل ذهب فى تقسيم كلام الله عين ما ذهب إليه فى تقسيم الإرادة، فكلمة الخلق يعبر عنها بالقول «كن» وهى عين الخلق، وليس لها مكان تحل فيه (١).

وهذا الفهم قد خالفه فيه «ديبور» عندما تعرض لهذه المسألة، فقد فهم من كلمة «كن» أنها فى المكان الوسط بين الخلق الأزلى وبين العالم المخلوق الحادث، وأن هذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية، إنما هى بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية، أو عقول الأفلاك، وهى أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية (٢).

من هذا الذى تقدم نرى أنه لا مبرر لما ذهب إليه بعض الباحثين من أن أبا الهذيل كان غامضاً فى توقفه من تقرير قضية الخلق، لأن الرجل ظاهر فى القول بأن صفة التكوين أو الخلق إنما تؤثر فى الأشياء عند تخصيص الإرادة ذلك (٣).

ولكن الذى نحب أن نقف عنده، هو أن أبا الهذيل قد فهم من كلمة «الخلق» معنيين: أحدهما: يعنى الوصف الذى يقوم بذات الحق سبحانه وتعالى، وأحسبه فى هذا المقام يعنى القدرة على الإيجاد والخلق، وثانيهما: يعنى أثر الفعل، والخلق بالمعنى الأول مخلوق عنده على المجاز، لا على الحقيقة، وبالمعنى الثانى مخلوق على الحقيقة لا على المجاز، وإذن فالخلق بمعنى الصفة

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص٦٦، ودائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ص ١١٦

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٥٨ القاهرة سنة ١٩٣٨ ترجمة د. محمد أبو ريدة.

(٣) انظر: د. على الغرابى أبو الهذيل العلاف ص ٧١

غيره بمعنى المخلوق ، والخلق بالمعنى الثانى هو عين المخلوق ، وهذه التفرقة بين الخلق بمعنى الصفة والخلق بمعنى المخلوق، قد جاءت بها الفلسفة اليونانية ، وليس من المستبعد أن يكون أبو الهذيل قد تأثر بها فى هذا المقام(١) .

٢ — الغاية من إيجاد العالم :

جاء فى كتب المقالات (٢) عن أبى الهذيل أن الله سبحانه وتعالى جواد محض وخير محض ، وأنه يفعل لجوده وخيريته ، وإيجاد العالم — بناء على هذا الفهم — إنما كان لغاية هى أن يكون مظهراً لجود الله وخيريته ، ووصف الله سبحانه وتعالى بالجود والخيرية قد تدعم بشكل واضح فى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ولقد نقل الشهرستانى عن « برقلس » — أحد زعماء هذه المدرسة — قوله : البارى تعالى جواد بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، وجوده قديم لم يزل ، وإذن ففكرة انبثاق العالم عن الله لعلة هى إظهار جوده ، قد تأثر فيها أبو الهذيل بالأفلاطونية المحدثة ، وكل ما بينه وبينهم من فرق ، إنما كان فى تصور كل منهما لمعنى هذا الوصف من حيث علاقته بالذات، وهل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل ، فقد ذهبت الأفلاطونية المحدثة إلى أن « الجود » صفة ذات ، ومعنى ذلك أن الله لم يزل جواداً ، وإذا كان العالم مظهراً لهذا الجود ، فإنه يكون أزلياً كذلك ، أما أبو الهذيل فقد اعتبر الجود من صفات الفعل ، التى هى حادثة عنده ، ومن ثم لا يلزمه القول بقدم العالم .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٦٦

٣ — الله لا يفعل إلا الخير :

فى تقرير هذه المسألة على الوجه الذى رآه أبو الهذيل يظهر منشأ القول بالصلاح والأصلح الذى قال به المعتزلة،إن الرجل هنا متشبع إلى حد بعيد بالروح اليونانية وبخاصة الأفلاطونية الحديثة ، إنه يقرر أن الله محسن وإذا كان كذلك فلا يفعل إلا ما فيه الخير لعباده ، وما كان كذلك ففيه صلاحهم ، لأنه خالقهم وليس فى حاجة إليهم ، وخلقه لهم إنما هو لحكمة ، وإذا كان قد خلقهم بمحض إرادته ، كمظهر لجوده وخيريته ، فإنه لا يصح حينئذ أن يدع ما هو أصلح لهم ويفعل بهم ما دون ذلك .

ولا يمكن أن يعفى الرجل نفسه من تعليل ظهور الشرور فى العالم ، إنه يقرر أن الأفعال التى تأخذ هذا الوصف إنما تأخذه على سبيل المجاز، بمعنى أنه لا يمكن نسبتها حقيقة إلى الله ، إلا أن تكون لهدف خير ، وإذن فلا يمكن القول بأن الله يخلق الشر لذاته ، يقول فى ذلك : « إن الله يخلق الشر الذى هو مرض ، والسيئات التى هى عقوبات ، وهو شر فى المجاز وسيئات فى المجاز » .

وهذه الفكرة موجودة لدى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، فقد ذكر الشهرستانى عن أفلاطون قوله : « فمن المؤكد أن الله صالح ويجب وصفه بالصلاح والحق الذى فيه، وإذا كان الله صالحاً فإنه لا يصنع الشر، ولا يكون سبباً فيه ،وأنه لا بد أن يكون نافعا ، وإذا كان نافعا فإنه لا يفعل إلا الخير ، وإذن لا يكون الإله سبب أو علة شرور الناس ، وإذا كان الله سبباً لعقاب الأشرار وآلامهم فلأنهم تاعسون ، لزم أن يتألموا، وأن الله أحسن إليهم بأن آلمهم لأجل خيرهم وإذن يكون الشىء فى ظاهره شراً ، وهو خير فى الحقيقة .

ويذكر الشهرستانى أيضاً عن الأفلاطونية المحدثة ما تقرره فى هذا المقام من أن الله ليس علة الشرور، بل الله علة الخيرات والفضائل والجود، جعلها بين خلقه، فمن كسبها وتمسك بها نالها، ثم يذكر كذلك تعليلهم لوقوع الشر فى العالم بأنه واقع عرضا لا بطريق القصد، وأنه لا بد أن يقع حتى لا يفوت الخير، فالخير مقصود أولا وبالذات والشر واقع بالتبع (١).

والحق أن تقرير هذه المسألة على هذا الشكل الذى رأيناه يجعل أبا الهذيل أقرب إلى روح الفكر الوارد منه إلى روح القرآن الكريم، ذلك لأن القرآن يقرر أن الله خالق كل شىء، وكل مايقع فى الكون إنما هو من خلق الله وتقديره، وإذا كان الله لم ينسب إلى نفسه فعل الشر فى مثل قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك» فإنما يرجع ذلك إلى تنزيهه عن أن ينسب إليه ما لا يليق، والسيئة التى تصدر من العبد هى مرادة لله، وقد أقدر الله العبد عليها، نعم إنه قد نهاه عن فعلها وتوعده بالعقاب إن اقترفها، ولكن الأمر فى النهاية راجع إلى إقدار الله له على فعلها.

حقاً إن الشرور التى تقع فى العالم إنما تحدث لانتظام سير الكون، وعللها التى تدركها أقل بكثير من الأسرار الخفية وراء ظهورها، والمهم أن نقرر هنا أن الروح التى سيطرت على أبى الهذيل فى هذا المقام كانت روحا فلسفية أكثر منها روحا قرآنية.

٤ — الإنسان:

الإنسان فى فكر أبى الهذيل هو الشخص الظاهر المرئى، الذى له يدان ورجلان، ويلاحظ أن الرجل هنا يؤثر النظرة المادية إلى الإنسان

(١) الملل والنحل جـ ٢ ص ٤٩

على المثالية الروحية ، ويبعد كثيراً عن نظرة الفلسفة المثالية إليه ، التى تقرر أن النفس أو الروح هى الإنسان على الحقيقة وأما البدن فليس إلا إطاراً مادياً لها ، وهى منه بمنزلة السيد الآمر الناهى وهو منها بمنزلة العبد المطيع .

ويرى بعض الباحثين(١) أن أبا الهذيل قد أخذ تعريف الإنسان من النصوص القرآنية فقد جاء فى ذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من صلصال كالفخار(٢) » ، وقوله : «خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب »(٣) وقوله : « ألم يك نطفة من منى يمنى، ثم كان علقة فخلق فسوى»(٤) . والحق أن هذه الآيات ليست تعريفاً للإنسان تعريفاً حقيقياً بقدر ما هى كاشفة عن أصل خلقته ، وهو فى مجموعه ليس هذه المجموعة من الذرات المادية فى أشكالها المختلفة كما عبرت عنها الآيات الكريمة، وإنما هو فوق ذلك نفخة من روح الله . ولعل هذا الجانب فيه هو ما به استحق التكريم والتكليف ، والقرآن الكريم قد نطق بذلك حين قال : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين»(٥) من ثم نرى أن مذهب أبى الهذيل فى الإنسان مذهب مادى ، وإنى لأعجب!!! كيف يقف عند هذه الآيات التى تتحدث عن الأصل المادى للخلق ، ويغفل عن الأخرى التى تتكلم عن طبيعة الإنسان المزدوجة ؟ إنه قد تحدث عن النفس والروح ولم يدرجهما فى تعريف الإنسان. ولكنه اقتصر على ذكر مغايرة كل منهما للأخرى ووظيفة كل منهما .

ومن أوضح المسائل التى تبين لنا أن أبا الهذيل كان واقعاً إلى حد كبير

---

(١) د . على الغرابى : أبو الهذيل العلاف ص ٧٩

(٢) سورة الرحمن آية ١٤ . (٣) سورة الطارق آية ٦ .

(٤) سورة القيامة آية ٣٧، ٣٨ . (٥) سورة الحجر : آية ٢٩

تحت تأثير الفلسفة فى كثير من الأحيان ، موقفه من النفس والروح من حيث المغايرة بينهما أو عدمها وطبيعة كل منهما عند القول بالمغايرة . إن القرآن الكريم قد جعل معرفة طبيعة الروح من الأسرار الإلهية : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا(١) » ، ثم إنه من جانب آخر تحدث عن أقسام النفس الإنسانية ، فتحدث عن النفس المطمئنة والنفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء . ولم يتعرض لبيان طبيعة كل هذه الأنواع .

ولكن أبا الهذيل قد خاض فى المسألة خوضاً ظاهراً ، فراقه ما صرح به «جالينوس» من التفرقة بين النفس والروح ، ولكنه انقطع عند حديثه عن طبيعتها إن كانت عرضاً أو جسماً ، وأما النفس فيصرح بأنها عرض من الأعراض ، لاتختلف عن سائر أعراض الجسم .

ومن المعلوم أن هذه الفكرة تناقض ما جاء فى القرآن الكريم ، من ثم رأينا ابن حزم يرد قول العلاف فى هذا المقام . مبيناً أنه يخالف صريح القرآن ، مستدلا بقوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » ، فى هذه الآية بيان يفيد أن النفس غير الجسم ، وأنها هى التى يقع عليها التوفى فى النوم والموت ، ثم ترد عند اليقظة وتمسك عندما يريد الله موتها ومن المعقول أن الأعراض لا يمكن أن يقع عليها التوفى فتفارق النفس الجسم الحامل لها وتبقى كذلك ثم يرد بعضه ، ويمسك بعضه . لأن العرض يبطل بمزايلته الحامل له . ثم يقدم ابن حزم دليلا آخر فيقول : ولو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلانى ومن قلدهما حقاً ، لكان الإنسان يبدل فى كل ساعة ألف روح وأزيد من ثلاثمائة ألف نفس ، لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين ، بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً ، فروح

(١) سورة الإسراء : آية ٨٥ .

كل حى أو نفسه عند أبى الهذيل فى كل وقت غير روحه و نفسه التى كانت قبل ذلك(١) .

ويتصل بحديث أبى الهذيل عن «الإنسان» مسألة أخرى هى : رأيه فى الحواس الخمس عند الإنسان ، إنه يقرر فى وضوح أنهما أعراض غير البدن ، وأن كل حاسة منها غير الأخرى ، وهذا الرأى يقربه كثيراً من رأى الرواقين فى هذه المسألة ، لأنهم يقررون أن الإحساس مركب من أمرين :

أولهما : تأثير المحسوس فى الحـــاسة ، أى التغيير البدنى الذى يقع فى آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها ، كتأثير الشىء المبصر فى البصر مثلا .

ثانيهما : شعور المدرك بإدراكه ، وبه يعلم فى وقت واحد . التغيير الواقع فى حاسته ، ويشعر بهويته التى يشير كل واحد إليها بقوله : « أنا »(١) .

وتفسير الحواس والإحساس بهذا المعنى ، يدل على أن أبا الهذيل كان يخرج المسائل التى كان يدرسها فى ضوء عدة تفسيرات سابقة ، جاءت بها المدارس الفكرية المختلفة ، وأنه تشرب ثقافة الكثير منها ، مما كان له أكبر الأثر فى تطور نظرته الكلامية إلى هذه المسائل .

وقد كان بوسعنا أن نشبع القول فى هذا المقام وفى غيره أكثر من

---

(١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٤٨

(٢) محاضرات ساتتلانا فى المذاهب الفلسفية ، نقلا عن « أبى الهذيل العلاف » للدكتور الغرابى ص ٨٣ ، ٨٤

هذا ، لأننا نعتبر أن « أبا الهذيل » يمثل مرحلة جديدة فى تطور علم الكلام الاعتزالى بخاصة ، وعلم الكلام بصفة عامة ، — كما أشرنا — ولكن المقام لا يحتمل ، لأن هذا الكتاب فى جملته ، ليس إلا مدخلا للدراسة ، ومن شأن الكتب التى تعنى بذلك ، أن تلمس أصول الموضوعات دون تفريعاتها لتترك هذا التفريع للدراسة المستفيضة .

٥ — قضايا أخرى هامة :

نشير هنا إلى بعض القضايا الهامة التى أثارها « أبو الهذيل » لنلفت النظر إليها ، لمن يريد المزيد . من تلك القضايا : رأيه فى الاستطاعة ، من حيث تعريفها ومصدرها ، وهذه القضية على جانب كبير من الأهمية ، لأنها تعالج حقيقة الفعل الذى يأتى به الإنسان ، هل هو واقع منه على سبيل الحقيقة فيكون « مختاراً » ، أو واقع على يديه فقط والفاعل الحقيقى هو الله فيكون « مجبوراً »(١) .

إن رأى أبى الهذيل فى هذه القضية ، يثرى الفكر وينميه ، وفى بحثه عن الفعل المتولد طرافة وعمق ، وفى حديثه عن العقل الإنسانى وتقسيمه له تحليل دقيق ، وفى كلامه عن المعارف الإنسانية وكيفية حصولها ، نظر ثاقب . وفى ثنايا هذا كله ، نلاحظ أن الرجل يشرب من عدة موارد ،

---

(١) يقول العلاف بنفى القدر خيره وشره عن الله وإسناده إلى العبد فى الدنيا ، وأما فى الآخرة فإن أهل الخلدين مع صحة عقولهم وأبدانهم ، لا يقدرون على شىء من الأفعال ، فأهل الجنة فى تنعمهم وأهل النار فى تعذيبهم مضطرون إلى ما هم فيه ، والله تعالى هو الذى يخلق جميع أقوالهم وأفعالهم ؛ لأن الآخرة دار جزاء ، بخلاف الدنيا . فإنها دار التكليف والإنسان فيها حر حتى يتم التكليف ، ويصح الثواب والعقاب .

وقد يؤثر الشيخ من أحدها أو بعضها على بقية الموارد الأخرى ، عندما يروقه ذلك .

ويكفى فى نهاية حديثنا عن « أبى الهذيل » أن نشير إلى عدة آراء أخرى ، آمن بها ، واستقام لديه دليل صحة كل منها . من هذه الآراء : نفى الرؤية البصرية لله سبحانه فى الآخرة . إذ هى لديه رؤية قلبية علميـة ، ومنها : أن القرآن مخلوق ، وأنه عرض ، ومنها : وجوب معرفة « الله » بالدليل العقلى من غير خاطر ، وأن من قصر فى المعرفة استوجب العقوبة ، ومنها أن أهل « الخلدين » يصيرون إلى سكون دائم(١)

---

(١) يذهب العلاف إلى أن حركات أهل الخلدين تنقطع ، ويصيرون إلى سكون دائم ، بحيث لايقدرون على تحريك شيء من أعضائهم . ولا يبرحون مواضعهم . وفى هذا السكون تجتمع اللذات لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلون إلى الأبد خامدين ساكنين كالجماد متلذذين ومتألمين .

ولعل الذى حمل أبا الهذيل على هذا القول هو ماأقره من قبل فى خلق العالم ، إذ الخلق فى نظره تغير من سكون إلى حركة ، واطراداً مع هذا القول يقرر هنا أن الفناء هو رجوع من الحركة إلى السكون .

ولا شك فى أن هذا الرأى يخالف ماجاء به ظاهر القرآن الكريم ، حين تعرض لما سوف يكون عليه أهل الجنة وأهل النار ، بما يوحى بأنهم سيتحركون كى يحصل الأولون على مايتنعمون به ، والآخرون على مايتألمون منه . قال تعالى : «مثل الجنة التى وعد المتقون . فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمرة لذة للشاربين . وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم ، كمن هو خالد فى النار وسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم » إن هذه الآيات توحى =

إن هذا كله يرينا مدى التطور الذى لحق المذهب الاعتزالى منذ وفاة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأن ذلك راجع لأثر الفلسفة التى اطلع عليها «أبو الهذيل». لقد دقق فى المسائل الفرعية التى تناولها بالدراسة والبحث، حتى أصبح ذا أثر واضح فى نقل المذهب من ميدان الدعوة والاصلاح الاجتماعى، إلى قاعة البحث والجدل والتمحيص، كما يظهر أثره الواضح فى وضع الملامح العامة لمنهج المعتزلة، تلك التى حددت هويته فيما بعد، فيما عرف عندهم باسم «الأصول الخمسة» التى أصبحت علماً يميز الفكر الاعتزالى من غيره(١)

المخالفون لأبى الهذيل:

كان لبعض الآراء الجريئة التى قررها أبو الهذيل، الأثر الواضح فى استعداء بعض المفكرين الذين عاصروه أو أتوا بعده، وقد عارضه فيها بعض أنصاره من المعتزلة، كما عارضه خصومه من غير المعتزلة.

فأما من عارضه من المعتزلة فأشهرهم: تلميذه النظام، وبشر بن المعتمر والاسكافى، لقد رأى هؤلاء، وغيرهم خطأ أبى الهذيل فيما ذهب إليه من القول بنهاية الحركة فى المستقبل، قياساً على نهايتها من جهة «الماضى»،

= بالحركة التى يعيشها أهل الخلدين. خلافاً لما ذهب إليه أبو الهذيل، وليس بحق ماقرره أحد الباحثين حين زعم أن أبا الهذيل قد تم له ماأراد من اتساق نظريته فى الخلق للعالم مع نظريته فى فنائه وأنه بذلك لم يبتعد كثيراً عن منطوق القرآن الكريم (انظر: زهدى جادالله — المعتزلة: ص ٥٧).

(١) د/ يحيى هاشم: نشأة الآراء والمذاهب ص ٢١٦

وكذا ماترتب على هذا القول من أن أهل « الخلدين » سيصيرون إلى سكون دائم .

والحجة التى اعتمد عليها هؤلاء فى رفض هذا الرأى هى: نقض قياس الحركة من جهة المستقبل على الحركة من جهة الماضى ؛ بل رأوا أنه يجب أن نفرق بين بداية الأشياء وبين نهاياتها ، ويرون أنه من بداهة العقل أن الأشياء تبدأ من أوائلها لامن أواخرها ،بحيث إذا لم يوجد أول تبتدىء منه ، استحال وقوع شىء منها، وبما أنهاموجودة ومتحققة فى الواقع فإن هذا يدل على أن لها بداية .

وإذا كان المبدىء لها — وهو الخالق سبحانه وتعالى — لايجوز عليه التغير ، فيجوز أن يمدها أبداً ولا يقطعها .

وكأن هؤلاء المعارضين يمنعون تسلسل الحوادث من جهة الماضى ولا يمنعونه من جهة المستقبل ، وكانت غايتهم إثبات أن الفاعل « وهو الله تعالى » قد تقدم فعله « العالم » وهذا بالضرورة يقتضى بداية الحوادث وأوليتها ، وأما من جهة المستقبل فإنهم يرون أن المعول عليه فيه هو « النص » الصريح الذى قرر الديمومة لأهل الخلدين .

وممن خالف « العلاف » من غير المعتزلة « ابن الراوندى » عـــدو المعتزلة اللدود ، وصاحب كتاب « فضيحة المعتزلة » لقد نسب إليه كلاما لو كان صحيح النسبة إليه لكان فيه نقص لتصور العلاف لمعنى الكمال الإلهى ، يقول ابن الراوندى فيما نقله عنه « الخياط » فى كتابه « الانتصار » « إن أبا الهذيل كان يقول إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهى إليها لاتتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه « فقيل له : أفيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يفنى شيئاً من خلقه ، أو أن يبقيه أو يحييه أو يميته ؟ قال : هذا كله محال .

ونحن نستبعد أن يكون أبو الهذيل قد قال بهذا الكلام، اللهم إلا إذا كان يقصد بكلامه أن مقدورات الله ومعلوماته لها غاية بالنسبة له سبحانه باعتبار وقوع كل الممكنات تحت القدرة، وعموم المعلومات كلها تحت العلم، وإذا كان قصده هكذا، فلا مطعن لابن الراوندى حينئذ، لأن طبيعة كل صفة من هاتين الصفتين لها تعلقاتها التى لا تتجاوزها إلى غيرها.

ومن الذين خالفوا أبا الهذيل بخاصة والمعتزلة بصفة عامة «ابن قتيبة الدينورى» وكذا «البغدادى» و «الاسفرايينى» وكلاتهم لم يوافق على ماذهب إليه هو وأصحابه من القول بنفى زيادة الصفات على الذات، ولعل فيما صدر به «ابن قتيبة» قوله فى هذا المقام ما يشير إلى أن التعمق الذى اتخذته مدرسة الاعتزال منذ أشربت حب الفلسفة. هو الذى جعل رجالها يخرجون مسائل العقيدة فى ضوء ما اقتنعوا به من الآراء التى كونتها ثقافاتهم الواسعة، يقول ابن قتيبة فى ذلك: «وتعمق آخرون فى النظر، وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد، بنفى التشبيه عن الخالق، فأبطلوا الصفات فقالوا: نقول هو الحليم ولا نقول بحلم، وهو القادر ولا نقول بقدرة، وهو العالم ولا نقول بعلم (١).

ومن الآراء التى عارضها المخالفون، ماذهب إليه العلاف ومن أتى بعده من المعتزلة من القول باختيار الإنسان فى فعله، ذاهبين فى هذا الاختيار إلى المدى الذى يكون الإنسان معه مستقلا فى كل شىء، وهذا ما لم يقل به ظاهر النص الدينى.

وعلى كل حال، فقد كان ظهور العلاف بهذه الآراء وغيرها، عاملا قويا فى تطور علم الكلام عند المسلمين، فقد شكلت الآراء التى قال بها

---

(١) الاختلاف فى اللفظ ص ٢١٠ من مجموع عقائد السلف تقديم د/ النشار وعمار طالبى ط القاهرة سنة ١٩٧١ م

والآراء التى عارضتها ، مجموعة ضخمة من الآراء الاعتقادية ، أثرت فى علم الكلام الإسلامى ، وكانت أساساً لكثير من التخريجات التى جاءت على لسان من أتوا بعد ذلك .

وينبغى أن نشير هنا إلى مسألة هامة ، هى : أن هذا الاتجاه الذى سار فيه علم الكلام من الإيغال فى تخريج قضايا العقيدة من منظور عقلى صرف ، وإخضاع النص الدينى لمقتضى ما ترسخ لدى الباحث من آراء أملتها الثقافة الواردة ، كل هذا كان يحدث أثراً عكسيا فى القلوب ، لأنه اعتمد على المهارة والدربة العقلية أكثر من اعتماده على تغذية تلك القلوب بقضايا الإيمان السهلة الواضحة . ويتأكد هذا بشكل أكثر وضوحاً حين يتقرر لدينا الفرق الواضح بين المعرفة والإيمان ، فالأولى إدراك عقلى لمسائل وقضايا تزيد صاحبها خبرة أكثر ، وأما الثانى — الإيمان — فهو عمل قلبى ينبع من وجدان المعتقد ، ويزداد ثبوتاً ورسوخاً بما يرد على القلب من الخواطر والإدراكات التى تدعمه وتقويه .

وهذا يرينا إلى أى حد يمكن أن تتحول العقائد القوية التى تدفع أصحابها إلى الأعمال الباهرة التى تكون تعبيراً عنها ، إلى معارف باهتة لا تغذى قلبا ، ولا تشبع روحا ، وإن زادت فى معرفة المعتقد وخبرته .

إن من أشد النكبات التى تصاب بها الأمم ، أن تتحول عقائدها إلى دربة عقلية ومهارة لفظية ، وتنسى أن الناحية العملية المبنية على النظر الصحيح ، هى التى تحفظ على الأمة وجودها وقوتها ، وكيانها المادى والمعنوى ، وقد هدانا الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم إلى الجدل عن الدين بالتى هى أحسن ، وأما الجدل الذى يطول حبله والمراء الذى لا يرجى من ورائه إلا الشقاق ، فهو الذى نهينا عنه . فما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل .

النظام وأثره فى تطور علم الـكلام

إبراهيم بن سيار النظام ، من رجالات الاعتزال البارزين ، نشأ فى البصرة التى كانت مهبطاً للعلماء الذين نبغوا فى كثير من العلوم ، تتلمذ على يد أبى الهـذيل العلاف ، إلا أنه فاق أستاذه فى التعمق والخوض فى المسائل الكلامية والفلسفية ، وذلك بفضل ما أوتيه من فطنة وذكاء ، وصبر وأناة وطول معاناة ، وثقافته الواسعة ، التى شملت كل علوم عصره تقريبا .

وقد ذكر « الشهرستانى » عنه أنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، كما بين « البغدادى » أنه خالط منذ صغره قوماً من الثنوية والسمنية ، وأنه عندما اشتد عوده كان يناقشهم وينتصر عليهم ، وهذا كله يرينا طبيعة البيئة التى نشأ فيها . وأنها كانت داعية لأن يمارس دوره الفكرى — وهو صاحب العقل الطلعة — ليرى فى المسائل والقضايا التى كان يدور البحث حولها ، ما يمكن أن يقتنع به عقله .

والحق أن علم الكلام قد تطور على يد « النظام » تطوراً جعله يقترب من الفلسفة إلى حد بعيد ، وسنرى مظهر ذلك فيما نعرض له من المسائل الهامة التى تبرر ما نذهب إليه .

ولقد كان لدراسته للفلسفة الطبيعية بوجه خاص الأثر الواضح فى تعميق فكره الكلامى . حتى بدا مزيجاً من الفكر النظرى المشوب بالناحية الطبيعية ، وقد كان لعمق تفكيره ، وتدقيقه فى الغوص وراء المعانى ، إما جعله يخرج عن الصواب فى بعض الأحيان ، كما كانت له بعض الآراء فى الإجماع والقياس والأخبار الآحادية ، ظهر فيها بمظهر خالف به

فيه كثيراً من السابقين ، حتى أخذت عليه هذه المواقف وعده بعضهم بسببها خارجاً عن الملة .

آراؤه العقدية :

النظام مفكر معتزلى ، يسير فى منهجه العام على طريقة المعتزلة ، اللهم إلا بعض المسائل الخاصة التى كانت له فيها نظرته الذاتية ، وذلك فى مجال الإلهيات والطبيعيات وسنبين هنا أهم القضايا التى تعرض لها ، وكيف خرجها ، ثم المصادر التى جعلته ينظر إليها بهذه النظرة ، وذلك على الوجه الآتى :

١ — الإلهيات

(أ) فى معرفة الله سبحانه وتعالى :

يرى النظام أن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة بالنظر والاستدلال متى كان الإنسان قادراً على ذلك ، وهو هنا لا يختلف عما ذكره جمهور المعتزلة فى هذه القضية ، ونظرتهم هذه تتمشى مع طبائع الأشياء ، ذلك لأن القضية الأساسية فى الدين هى : الإيمان بوجود الله جل جلاله ، ولا يمكن أن يكون هناك طريق مقبول فى نظر العقل غير طريق النظر والاستدلال ، والقرآن الكريم قد لفت الأنظار إلى مواطن الاستدلال البادية فى الكون كله ، علويه وسفليه ، بل وفى النفس البشرية ، وما انطوت عليه من الدلائل على وجود الحق ، كما نعى على أولئك الذين يمرون على آياته الباهرات ، التى أودعها فى السموات والأرض ، وهم معرضون عنها ، «وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون» .

وقد أحدث القرآن الكريم بين الإنسان والكون علاقة وثيقة تشده إلى استكناه سره، واكتشاف أمره، والبحث عن القوانين التى تحكمه، وإدراك الحقيقة من وراء ذلك كله، بوعى كامل، وملكات متفتحة، حتى يمكن أن يقال: إن هذا الكتاب العظيم، لم يترك منفذاً من منافذ المعرفة والإدارك عند الإنسان إلا وجهه التوجيه الصحيح، لإدراك وجود الخالق سبحانه وتعالى.

وإذا كان هذا هو منهج القرآن فى بناء اليقين فى هذه القضية، فهل ياترى كان النظام متبعاً نفس الروح القرآنية فى ذلك، أو أنه حافظ على السياق العام وكان لثقافته الواسعة أثر فى تخريج منهج الاستدلال على الطريقة التى ارتضاها، هذا ماسنبينه.

لقد ذكر هذا الدليل كما يلى: «وجدت الحر مضاداً للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودى لهما مجتمعين، أن لهما جامعاً جمعهما، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه، دليل على حدثه، وعلى أن له محدثاً أحدثه، ومخترعاً اخترعه لا يشبهه، لأن حكم ما أشبهه حكمه فى دلالته على الحدث وهو الله رب العالمين»(١)

إن النظرة السريعة إلى شكل هذا الدليل، تقرر أن النظام قد استوحى روح القرآن الكريم فى الاستدلال على وجود الله، لأنه ذكر فى كثير من آياته أن كل مخلوقاته مقهورة تحت سلطانه، وأنه المتصرف فى الكون كله بكلمة «كن» إيجاداً أو إعداماً، وأنه يجمع بين المتقابلات فى وحدة وانسجام، فهو الذى يولج الليل فى النهار، ويولج

---

(١) الخياط: الانتصار ص٤٦

النهار فى الليل ، ويخرج الحى من الميت ، ويخرج الميت من الحى ،ويحيى الأرض بعد موتها ، ويجعل من الشجر الأخضر الطرى ناراً حارة ، ذلك لأن قوانين الكون من سننه ، وقدرته مطلقة فى التصرف فيها .

ولكن النظرة الدقيقة تقرر أن النظام لم يقف عند هذا الظاهر البادى للفهم العادى لنصوص القرآن الكريم ، فالرجل صاحب ثقافة واسعة ، وبصر نافذ ، له آراء فى دقائق الطبيعة وليدة فكره وتعمقه ، فهو يذهب إلى أن الله سبحانه وتعالى قد أكمن بعض الموجودات فى بعض « نظرية الكمون» فقد خلق الله الكون كله جملة واحدة وأن التقدم والتأخر بين الموجودات ، إنما يقع فى ظهورها من مكامنها(١) .

ولا شك فى أن ابتناء الدليل على هذه الفكرة لايتمشى مع مايقرره القرآن الكريم من قضية التدرج فى الخلق ، فالله سبحانه وتعالى خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام .

ثم ما الحكمة من الخلق دفعة واحدة إذا كانت القدرة صالحة للتأثير فى جميع الأوقات ؟ وأن الإرادة تخصص فعل القدرة ؟ وأن ذلك يقع وفق علمه سبحانه وتعالى ؟ .

إن كلام النظام يمكن أن يكون مقبولا ، إذا حملنا الكمون على معنى الوجود العلمى لا الوجود العينى ، أعنى بذلك أن مايدعى أنه كامن فيما ظهر من المخلوقات يكون مقصوداً به أنه موجود فى علم الله ، ولكن ظاهر كلامه لا يؤدى إلى ذلك .

ومن ثم نرى أن أساس استدلاله على وجود الله بهذا الشكل ، يقوم

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٢٧

على تصور فلسفى ، وليس أمراً تلقائياً ، مما يثبت أن النظام كان ينظر إلى قضايا العقيدة ، نظرة مفكر فيلسوف ، لا نظرة رجل عادى .

أما عن مصدره فى هذا الاستدلال ، فقد أشارت بعض المصادر الإسلامية إلى أنه حاكى فى ذلك قول الطبيعيين(١) .

ويرى « هورفيتز » من المحدثين أن لهذه الطريقة فى الاستدلال أصلا فى التلمود ، حيث تحدثت بعض فقراته عن قضية خلق الله سبحانه وتعالى للعالم كله دفعة واحدة فى يوم واحد ، هو اليوم الأول ، ولكنه لا يقف عند هذا فحسب ، بل يقرر أن هناك شبها واتصالا بين ماذهب إليه النظام وبين ماقرره الرواقيون فى « العلة البذرية »(٢) .

والحق أن قضية البحث عن مصدر أجنبى لكل فكرة قالها مفكر من المفكرين ، ينبغى ألا تذهب بنا بعيداً ، فتنسينا طبيعة وعقلية ذلك المفكر واستعداده ونوع الثقافة التى كونت تفكيره .

ومن ثم نرى أن النظام هنا لم يكن ذا نزعة تقليدية ، أخذت من مصدر أجنبى ، بل إن الرجل قد تعمق فى النظر إلى الدليل الوجودى الكونى الذى وجه إليه القرآن الكريم ، وأن هذا التعمق كان وليد الثقافة الفلسفية الواسعة التى كان يتمتع بها .

ولقد صدق إلى حد بعيد ، ماذكره « هورتن » من المحدثين من أن معرفة الله بالنظر والاستدلال ، فكرة فلسفية عامة ، لا يمكن أن نعين لها مصدراً واحداً ، وأن مايقرره النظام ليس له صبغة رواقية ، لا باللفظ ولا بالمعنى(٣) .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٤٩
(٢) انظر : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، النظام ص ١٤١
(٣) نفس المصدر ص ٨٦

(ب) فى الصفات الإلهية :

حكى الأشعرى فى المقالات والشهرستانى فى الملل والنحل أن النظام ممن يذهبون إلى القول بإثبات ذات الحق سبحانه وتعالى على سبيل الأزلية ، وأنها تنفرد وحدها بذلك ، ويعنى بهذا التفرد ، نفى زيادة الصفات على الذات ، إيمانا بقضية التنزيه المطلق لله رب العالمين .

والحق أن الزعم بأن نفى زيادة الصفات على الذات هو مقتضى التنزيه زعم باطل ، والفكرة ليست إسلامية فى أساسها كما يرى بعض الباحثين(١) .

ذلك لأن الفكرة الإسلامية الصحيحة ، هى التى تتصل بأصول الإسلام فى مصدريه: القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، وهذان المصدران يحتويان على نصوص كثيرة ، تصف الحق سبحانه وتعالى بكل الصفات التى تليق بذاته ، وتنفى عنه مالا يليق ، بمنهج يفصل فى الإثبات ، ويجمل فى النفى ، وهذا المنهج هو الذى يصور التنزيه الحقيقى لله سبحانه وتعالى ، وأما اعتبار زيادة الصفات على الذات يثلم قضية التنزيه ، فهو اعتبار ليس له أساس إسلامى ، بل مصدره الفكر الوارد ، وتعتبر الأفلاطونية المحدثة التى ذهبت إلى فكرة بساطة الذات الإلهية ، وعدم تركيبها على أى وجه من وجوه التركيب ، هى المصدر المباشر لمسألة نفى زيادة الصفات عند المفكرين الإسلاميين(٢) .

ولقد صدق الأشعرى حين قرر أن المعتزلة أخذوا عن الفلاسفة

---

(١) انظر : د. محمود قاسم ، مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد صـ ٣٥ ط . الانجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة ، النظام صـ ٨٠

رأيهم فى ذات الله ، ومنعهم خوف السيف من إظهار ذلك صريحاً ، فاظهروا معناه بنفى الصفات(١) .

يذكر الأشعرى أن النظام يقول : « إن الله لم يزل عالماً قديراً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات ، ومعنى هذا أن إثبات الصفة عند النظام يعنى إثبات الذات ، وينفى عن هذه الذات مايضاد هذه الصفة ، ومن حيث إن الصفات هى الذات ، فإنها لاتختلف فى حقيقتها لأن الذات واحدة ، وإنما تختلف باعتبار ماينفى عن الله من وجوه النقص .

ولاشك فى أن هذه الفكرة ليست صحيحة على الإطلاق ، لأنها تسوى بين مفهوم الذات ومفهوم الصفة ، والحق أن بينهما تغايراً ، كما أنها من ناحية أخرى تسوى بين مفهوم جميع صفات الذات ، ومعلوم أن مفهوم العلم غير مفهوم القدرة غير مفهوم الحياة الخ . .

ومما يقتضى العجب أن النظام هنا يقرر التغاير بين مفهوم الصفات بنفس الاعتبار الذى ذكرناه ، وهو ماتنفيه عن الله من وجوه النقص ، فهل تنبه إلى أن هذا يلزمه القول بأن مفهوم الصفة يغاير مفهوم الذات ؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن القول بأن الصفات هى عين الذات يؤدى إلى التناقض .

صفة الإرادة :

استوقف فهم هـــذه الصفة وعلاقتها بالذات كثيراً من الباحثين الإسلاميين ، وكان للنظام فيها رأى غير رأيه فى بقية الصفات التى أقرها على أنها عين الذات ، وفى تقديرى أن الذى أدى بهؤلاء إلى أن يقفوا

---

(١) المقالات ص ٤٨٥

طويلا أمام هذه الصفة ، أن ظاهر اللغة قد خدعهم ، وحين نظروا إليها اصطحبوا معهم تصورهم عن معنى الإرادة فى الشاهد ، فالإرادة عند الإنسان تعنى : الترجيح والتخصيص عندما يظهر للمريد أن أحد الوجوه المتقابلة للفعل أولى من غيره ، عندئذ يكون هناك من الدواعى ما يحمله على إيثار هذا الوجه ، وصرف النظر عن الوجوه الأخرى ، ولما كان الترجيح يتم مبنياً على الظن ، فإن نتائج أفعالنا التى أردناها لا تكون صوابا دائما .

فهل يا ترى أتكون الإرادة فى حق الله سبحانه وتعالى من هذا القبيل؟ وإذا كانت كذلك فهل يتفق هذا مع التنزيه الذى يسعى إليه الباحثون ، وبخاصة المعتزلة الذين جعلوه محور بحوثهم العقدية ؟

إن مسألة الإرادة الإلهية كانت من أهم مسائل الصفات ، لأن تعلق الإرادة القديمة بالمراد المحدث ، بعد أن لم تكن متعلقة به ، يؤدى فى نظر كثير من الباحثين إلى التغير فى الذات ، ولهذا ذهب جمهور المعتزلة إلى نفى صفة الإرادة ، ورجعوا بها إلى نوع من العلم ، فإرادته سبحانه وتعالى للشيء عندهم ، تعنى : علمه بذلك الشيء .

أما النظام فقد ذهب فى تفسير الإرادة الإلهية مذهباً آخر ، فقد أثبت لله سبحانه وتعالى إرادات بعدد مخلوقاته ، هذه الإرادات ليس لها محل ، حتى لا يترتب على قيامها بذاته تغير الذات عند تحقق المراد ، كما أثبت أن الإرادة غير المراد ، وأن إرادته لما خلق ، هى خلقه له ، وخلقه للشيء غير الشيء نفسه ، والخلق قول لا فى محل ، وهو قول الله للشيء « كن »(١)

وإذا كان الأمر هكذا ، فإن صفة الإرادة لا تضاف إلى الله على سبيل الحقيقة وأنه إذا وصف بإرادته لأفعاله فى مثل قوله تعالى : « فعال لما يريد » وقوله : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » فالمراد بذلك أنه خالق الأشياء ومنشئها على وفق علمه السابق .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ١٩٠

والشهرستاني يوضح المسألة فيقول تصويراً لرأى النظام : « إن وصف الحق سبحانه وتعالى بكونه مريداً فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط ، وإذا وصف بأنه مريد لأفعال العباد أو لما سيقع مثل قيام الساعة، فمعناه أنه آمر بذلك أو حاكم أو مخبر به » (١) .

هذا هو رأى « النظام » فى الإرادة الإلهية ، ومنه نفهم أن الرجل قد خشى أن يثبت إرادة قديمة تتعلق بالمرادات المحدثة ، حتى لا يترتب على ذلك أحد محالين : إما قيام المحدث بالقديم أو تحول القديم إلى محدث .

وأعتقد أن القضية ما كانت تحتمل مثل هذا التحفظ فى الإرادة بصفة خاصة ، ذلك لأن ما يقال على أية صفة سواها ، يقال عليها ، من حيث العلاقة بين الصفة وتعلقاتها ، والقول بأن لله إرادات لا فى محل قول لا يقبله العقل ، لأن المراد إما أن يكون فى نفس المريد أو فى الخارج عند التحقق والوقوع ؛ والقول بأن الإرادة إن تعلقت بالماضى كانت هى العلم بعينه ، وإن تعلقت بالحاضر أو بالمستقبل كانت أمراً بالفعل أو إخباراً عن وقوعه ، هو أيضا قول غير معقول ، لأن مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم ، فهى صفة تخصيص وترجيح ، والعلم صفة إحاطة وانكشاف ، ولا شك فى أن الأمر بالفعل أو الإخبار عنه لا يكون نفس الإرادة ، لأنهما تعبيران عنها ، ومتخصصان بها ، فكيف يكونان نفس الإرادة ؟

مصدره فى نفى الإرادة :

لاشك فى أن التبريرات التى ساقها « النظام » فى نفى الإرادة الإلهية وتفسيرها بالمعنى الذى ذكرناه ، يدل دلالة واضحة على أن رأيه هذا كان نتيجة للمعاناة التى يعانيها أثناء تخريج قضايا العقيدة فى ضوء منظور عقلى ،

---

(١) الملل والنحل صـ ٣٨

لا يصطدم مع الحقائق التى كونها لنفسه من كثرة مطالعته لأصول الدين وقضايا الفكر الفلسفى ، فنطلق الرجل الأساسى كان هو التنزيه المطلق ، بالمعيار الذى فهمه المعتزلة عموما ، ومن هنا لانحفل كثيراً بما ذكره بعض الباحثين من أن المصدر الحقيق للنظام فى هذا المقام هو الفلسفة الرواقية التى تقرر أن الكون كله يخضع لناموس جبرى لا يمكن أن يكون على غير الصورة التى هو عليها، وأن «الضرورة» هى التى تحكم سير هذا الكون نحو غايته ، ويستشهد هذا الباحث على صحة ما يذهب إليه ، بما حكى عن النظام من أنه كان يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر . ولا على أن يزيد أو ينقص شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار (١) .

وكذلك مايقال عن النظام من أنه أخذ هذه الفكرة من أرسطو، لأن رجع الإرادة إلى العلم والخلق إلى التعقل يشبه ما ذهب إليه المعلم الأول فى هذا المقام ، فماهية الله عنده علم محض، وخلقه للأشياء أثر لعلمه ، يصدر عنه بالضرورة (٢) .

والحق أن النظام كان ذا عقليـــة متفتحة ، تخرج المسائل فى ضوء ماكونتها لنفسها من رأى ، وإن كان للثقافة الواردة من أثر ، فلا يعدو إلا توجيه النظر إلى هذا التخريج مع استعداد أصيل للتعليل والتحرير .

(ج) أفعال الله :

وردت فى القرآن الكريم آيات تقرر عموم القدرة ، وشمولها لكل مقدور ممكن ، مثل قوله تعالى : «تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير » كما وردت فيه آيات أخرى تقرر عموم المشيئة والإرادة مثل قوله تعالى : «وربك يخلق مايشاء ويختار » .

---

(١) أنظر : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، النظام ص٨٥
(٢) نفس المصدر .

ويرى جمهور أهل السنة والجماعة — إعمالا لظاهر هذه النصوص — أن الله سبحانه وتعالى قادر على فعل كل شيء، حسناً كان أو قبيحاً، وأنه إن لم يكن فاعلا للقبيح من حيث الواقع، فإن ذلك لا لعجز فيه، ولكن لتنزيه عن أن يصدر منه ذلك، فإذا كان صدور الفعل القبيح من الإنسان نقصاً في حقه، فمن باب أولى أن يكون ذلك في حق الله سبحانه وتعالى.

وغايتهم من ذلك — كما رأينا — إثبات عموم القدرة، حتى لا يوصف بضد ذلك من القدرة المحددة، والناظر فيما ذهب إليه هؤلاء يلاحظ أنهم يفرقون بين الإمكان والوقوع، بالنسبة للفعل الإلهي، وأن الإمكان أوسع من الوقوع، حتى غلا بعضهم فقرر أن الله سبحانه لو شاء أن يفعل القبيح لفعل، وهو قادر على ذلك، كما أنه يمكن أن يجمع بين الشيء ونقيضه (١).

ولا شك في أن نظرة المفكر العقلاني إلى هذه القضية، تخالف ما ذهب إليه هؤلاء، ذلك لأن عموم القدرة الإلهية ينبغي أن ينظر إليه — في تصوره — بما لا يخدش قضية التنزيه، والقول بأن الله قادر على فعل الشرور والقبائح، يتنافى مع تنزيهه سبحانه وتعالى، ألا ترى أن الإنسان لو صف بقدرته على ذلك، لم يكن هذا مدحاً له، بل قدحاً فيه، وإذن فعموم القدرة والمشيئة ينبغي أن يفهم في حدود التنزيه المطلق، والعدل الإلهي المطلق كذلك، إذ ليس من العدل في شيء أن يقال إن الحق سبحانه وتعالى قادر على الظلم، فيعذب الطائع، ويثيب العاصي.

والحق أن النظام أمام الإطلاق والعموم للقدرة الإلهية قد تيقن أن ذلك يتنافى مع مبدأ من أهم المبادىء التي تأسس عليها المذهب الاعتزالي في صورته الكلية، وهو مبدأ العدل الإلهي، من ثم رأيناه يذهب في تفسير

---

(١) انظر: التوحيد لابن خزيمة والرد على الجهمية للدارمي.

الفعل الإلهى مذهباً يخالف ما عليه جمهور أهل السنة ، بل ربما خالف بعض المعتزلة..

لقد ذهب إلى أن الحق تبارك وتعالى لا يفعل الظلم ، وليته وقف عند هذا الحد ، بل قرر أنه لا يقدر عليه ، ولا يمكن أن يترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، وأنه لا يستطيع ذلك ، والدافع الحقيقى وراء موقف النظام هذا هو إحساسه بأن الظلم لا يوجد إلا عند الطامعين الذين يتجاوزون الحقوق الثابتة لهم ، إلى حقوق غيرهم ، وهو لا يقع إلا لإرضاء لحاجة نفسية ، تظهر عندما يغيب وازع العدل والحق ، ولما كان هذا كله لا يجوز فى حق الله سبحانه وتعالى ، فقد استحال أن يوصف الله بذلك ، يقول فى هذا : وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة ، وحاجة حملته على فعله ، أو من جاهل به ، والجهل والحاجة ، دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا) (١) ، ويعلق الشهرستانى على مذهب النظام فى هذه المسألة قائلا : « إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ، ففى تجويز وقوع القبح منه قبح أيضا فيجب أن يكون مانعاً ، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم (٢)».

ولا شك فى أن هذا الرأى من الجرأة بمكان ، ذلك لأنه يثير غضب كل غيور على العقيدة فى صورتها المحافظة ، ألا ترى أن أول ما يمكن أن يؤخذ عليه فى نظر هؤلاء أنه يحد من إطلاق القدرة الإلهية — كما ذكرنا —

وقد توجه إلى هذا الرأى بالنقـــد الشديد اللاذع عدو المعتزلة اللدود « ابن الراوندى » حيث ذهب إلى أنه يؤدى إلى أمرين محالين فى حق الله سبحانه وتعالى .

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٧
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٣٧

أحدهما : تقييد القدرة الإلهية وعدم اطلاقها .

ثانيهما أن الله سبحانه وتعالى يكون مطبوعا ومجبورا على فعله ، لأن الذى يوصف بالقدرة على نوع من الفعل ولا يوصف بالقدرة على فعل ضده يكون مضطراً إلى ذلك .

والحق أن المسألة هنا ينبغى ألا تأخذ هذا الشكل الحاد ، الذى أظهر به «ابن الراوندى» «النظام» لاسيما بعد أن ظهرت لنا الدوافع الحقيقية وراء هذا الموقف ، ذلك لأن الرجل ينطلق فى تصوره للذات الإلهية من تصور تنزيهى مطلق ، ومن المعلوم لدى كل المتدينين أن الله سبحانه وتعالى موصوف بصفات الكمال والجمال ، ويستحيل أن يصدر عنه ما يضادها ، وإلا لم يكن كاملا ، والذين يطلقون القدرة يتجاوزون الواقع إلى دائرة الإمكان العقلى ، وهم فى هذا المقام لا يمكن احتجاجهم بأن الإمكان أوسع دائرة من الوقوع وبالتالى يقررون صلاحية القدرة لايجاد الظلم ، لأن الله سبحانه وتعالى أخبرنا بأنه لا يظلم أحداً وأن الناس أنفسهم يظلمون ، كما أخبرنا بأن خلود أهل الجنة هو الصورة المثالية للجزاء على ما قدموا ، ولو لم تكن كذلك لأفناهم ، أو لم يبعثهم ، وأعتقد أن أحداً من أصحاب المذاهب المحافظة لا يقبل أن يوصف الله بالقدرة على فعل يخالف فعلا فعله ، إذا كان ذلك فى نظر كل ذى بصر هو الفعل الأمثل .

إن القضية لا تتجاوز الجرأة من جانب والمحافظة من جانب آخر ، وإلا فإن قضية العدل الإلهى تصبح ضحية عموم القدرة . لاسيما إذا راعينا الناحية الواقعية .

وقد تكفل «الخياط» بالرد على ناقدى «النظام» فى هذا المقام ، وبخاصة «ابن الراوندى» فقد قال : إنه إذا كان النظام قد قرر استحالة أن يكون الله قادراً على الظلم ، فإن القول بأن الله يقدر بعد الإخبار بأنه لا يفعل ما أخبر به أنه يفعله ، محال ولا معنى له .

وأما القضية التى اتهم فيها النظام بأن الله يكون مطبوعا على مذهبه فإن الخياط يبرئه فيها ، إذ يرى أن القادر الحقيق هو الذى يقدر على الفعل الحسن أو على ما يساويه فى الحسن ، وفى هذه الحالة لا يمكن أن يستنتج من كلام «النظام» بأنه يؤدى إلى الجبرية فى حق الله .

إن المطبوع هو الذى يكون مسلوب الإرادة والقدرة على الفعل أو على تركه ، ولا يختار فعلا ما ، ولا يؤثره على غيره وأفعاله التى تصدر عنه تكون من جنس واحد ، لا تنوع فيها ولا اختلاف بل هى متجانسة تجانساً كلياً ، كالنار مثلا ، فإن فعلها التسخين : والثلج فإن فعله التبريد »(١) .

ولا نشك فى أن دفاع «الخياط» عن «النظام» له وجاهته من الناحية العقلية ، وهنا يظهر الفرق الواضح بين أولئك الذين يتناولون قضايا العقيدة من وجهة النظر العقلية ، وأولئك الذين يأخذونها من وجهة النظر المحافظة ، ولو كان سيترتب على مذهبهم بعض المحالات العقلية ، ولعمرى إن وجهة نظرهم هذه تكون قاصرة ، وغير مستوعبة لقضايا العقيدة فى عمومها وشمولها ، ففى المسألة التى معنا : إذا كانوا يبذلون جهدهم للمحافظة على عموم القدرة الإلهية ، فإن هذا العموم ينبغى أن يخصص بما لا يهدم التنزيه ، وبما لا يتعارض مع قضية العدل الإلهى .

ثم إن «ابن الراوندى» متهم فى نقده «للنظام» بل متهم كذلك بالنسبة للمعتزلة عامة ، لأن الرجل خرج على مذهبهم ، وحاول بكل ما أوتى من حيلة أن يلصق بهم ما يتصور أنه ينال منهم ، وقد جاء كتابه «فضيحة المعتزلة» صورة لروحه الخارجة ونفسه الحاقدة ، وهذا كله يتعارض مع النزاهة والموضوعية فى نقد الآراء والمذاهب .

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٤

أساس رأى النظام فى الفعل الإلهى :

الواقع أننا إذا استعرضنا القرآن الكريم ، نجد فيه كثيراً من النصوص التى تنسب فعل الخير لله سبحانه وتعالى ، فى الوقت الذى تنسب فيه فعل الشر والإثم للإنسان، «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك» «الذى خلقنى فهو يهدين ، والذى هو يطعمنى ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين » كما أن هناك آيات تبين أن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون .

وانطلاقاً من قيم هذه الآيات فى إطار التنزيه العام للحق سبحانه وتعالى ، قرر « النظام » القضية التى معنا على الشكل الذى رأيناه ، ومن ثم يمكن القول بأن الروح العامة التى وجهته إلى هذا الفهم ، إنما هى روح القرآن الكريم ، وبهذا تسقط كل الدعاوى التى تحاول أن تربط فكر « النظام » هنا بالفكر الوارد ، ومن ذلك مايدعيه « الشهرستانى » من أنه استق نظريته فى العدل الإلهى ، من مقالة الفلاسفة القدماء ، حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أوجده وأبدعه فهو المقدور، ولو كان فى علمه وفى مقدوره ، ماهو أحسن وأكمل مما أبدعه، نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل»(١).

وإذا كان « الشهرستانى » قد ربط بين فكرة « النظام » فى الفعل الإلهى ، وبين قول قدماء الفلاسفة ، بهذا الإطلاق ، فإن باحثاً حديثاً(٢) يرى أن المعنى بهؤلاء الفلاسفة القدماء هم الرواقيون ، وبخاصة فيما اتهم به من أن الله سبحانه وتعالى — بناء على مذهبه — يكون مطبوعاً ومجبوراً ،

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٢٧

(٢) انظر : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : النظام ص ٩٤

ولا شك فى أن هذا القول غير صحيح ، لأن «النظام» كما رأينا يقرر المسألة على وجه له أساس من القرآن الكريم كما ذكرنا ، كما لا يمكن أن يقبل ماذكره «البغدادى» من أن فكرة «النظام» هذه إنما أخذها من الثنوية، حيث ذهبوا إلى أن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب وهو يشبه أيضاً قول المانوية الذين قالوا إن «النور» يفعل الخير ، ولا يجوز عليه فعل الشر ، لأن «البغدادى» كان مبالغاً فى نقد خصومه فى المذهب، وبخاصة المعتزلة ، وقد قررنا آنفا أن القضية لها أساس قرآنى ، فكيف نعلل ظهورها بفعل الفكر الوارد ، وحده ؟

إن «النظام» طالع كثيراً من آراء الفلاسفة والمذاهب قبله — كما أشرنا — مع احتفاظه بمقومات ثقافته الأصيلة ، ووضع الآراء فى موضعها الصحيح ينبغى ألا يغفل هذين الأمرين ، من ثم كان نقد خصوم «النظام» له غير موضوعى كما ذكرنا .

وخير تقويم لما ذهب إليه «النظام» فى هذا المقام ، ماذكره الدكتور أبو ريدة ، حيث قال: «ونحن نعرف أن أصل العدل من الأصول الأولى للمعتزلة ، وها قد تبين رأى «النظام» والداعى إليه ، ونلاحظ أنه بعيد الشبه بما يقوله الفلاسفة أو غيرهم ، وأدلة «النظام» مبتكرة ، وإذا كان قد تأثر بمصدر خارجى، فذلك هو الحرية العقلية، والثقافة الفلسفية العامة، التى نشأت أول القرن الثالث الهجرى ، فمكنته من التصريح بآرائه، وبما كان يصل إليه تفكيره »(١) .

ويشير الدكتور أبو ريدة إلى نقطة هامة ينبغى أن تلاحظ عند دراسة الآراء والمذاهب لتقويمها ، وهى تطور الفكر الإسلامى من الأصول التى بدأ منها فى أول أمره، ولعله يقصد تلك الأصول التى تكونت

(١) النظام : ص ٩٥

أساساً تحت تأثير إطالة النظر فى القرآن الكريم ، وهى أصول نبتت فى أرض الإسلام ، وتحت راية القرآن ، وأن التطور الذى يلحق هذه الأصول ، إنما يكون فى أمورها العارضة ، مثل تطور الاصطلاحات ، وتطور النظرة إلى تلك الأصول بفعل ما استجد من تصورات إليها ، وبفضل اتساع دائرة النظر إلى الثقافة فى عمومها . سواء منها ما كان أصيلا أم ما كان وارداً(١)» .

هذه نماذج من مباحث الإلهيات ، كما تصورها « النظام » منها نستنتج أن علم الكلام قد تطور لديه تطوراً هائلا ، ولم يقف عند تلك النظرة البسيطة التى كانت لدى السلف ، وأن هذا التطور كان سلاحاً ذا حدين ، استطاع بأحدهما أن يقطع أعناق أصحاب المذاهب الملحدة من ثنوية وبراهمة ، وأما الآخر فقد فتح به الباب أمام الخالفين للإيغال فى تخريج مسائل العقيدة على تلك الصورة الفلسفية التى كانت أثراً من آثار استلهام العقل ، أكثر منها أثراً من وحى الروح .

٢ — الإنسان

يرى « النظام » فى الإنسان ما يراه جمهور الفلاسفة الروحانيين ، وبوجه أخص ما ذهب إليه أفلاطون ومن تبعه من فلاسفة الإسلام ، إنه يقرر فى صراحة أن الإنسان جسد وروح ، ولكن الروح هى حقيقة الإنسان وأصله ، وأما الجسد فهو آلة لها وقالبها الذى تحل فيه ، ويكاد يردد نفس الألفاظ التى رددها أفلاطون ورددها بعده ابن سينا من أن الجسد هو آفة الروح عند حلولها فيه ، وأنه يحبسها عن الانطلاق الذى كان لها من قبل .

ولا شك فى أن هذه الفكرة التى آمن بها النظام لم تكن منبثقة عن

---

(١) نفس المصدر .

التصور الإسلامى للإنسان فالإسلام يقرر أن الإنسان هو ذلك الكيان الممتزج من المادة والروح ، فالقرآن الكريم يشير إلى هذه القضية بقوله تعالى فى حق آدم أبى البشر : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » فالتسوية تشير إلى الجانب المادى فى الإنسان ، والنفخ فيه من الروح يشير إلى الجانب الروحى ، وكلاهما معاً يعبران عن حقيقة الإنسان فى صورته الأولى « آدم » عليه السلام ، ولم يأمر الله سبحانه ملائكته بالسجود له إلا بعد استكمال طبيعته المزدوجة(١) .

وكذلك فى القرآن الكريم بعض الآيات التى تتحدث عن كمال صورة الإنسان وهيئته ، ذكرت فى معرض بيان نعمة الله سبحانه وتعالى عليه: « يا أيها الإنسان ماغرك بربك الكريم ، الذى خلقك فسواك فعدلك ، فى أى صورة ما شاء ركبك » .

كما أن هناك آيات تبين أن لذات الدنيا والآخرة ، وكذلك آلامهما إنما تكون للروح والجسد معاً ، وإذن فمحاولة تفسير الإنسان على الشكل الذى آمن به « النظام » إنما تخالف ما حكاه القرآن عنه .

من ثم نرى أن النظام هنا كان معبراً عن روح الفلسفة ، ولم يكن معبراً عن روح الإسلام ، ونوافق على ماذهب إليه الشهرستانى من أن النظام قد وافق الفلاسفة حين قال إن الإنسان فى الحقيقة هو الروح(٢) .

رأى النظام فى الروح وعلاقتها بالبدن :

على الرغم من أن « النظام » يرى أن الإنسان هو الروح على الحقيقة — كما ذكرنا — إلا أنه يذهب فى تعريف الروح مذهباً تشوبه النظرة

(١) سبقت الإشارة إلى ذلك فى ص ١٨٨
(٢) الملل والنحل حـ ١ ص ٣٠

المادية من وجهة نظر من يرى عدم جسميتها فقد رأى أن الروح جسم لطيف، وهي جزء واحـــد، غير مختلف ولا متضاد، وليست نوراً ولا ظلمة. ويرى — أيضاً — أنه لا تمييز بين ما يسمى «روحا»، وبين ما يسمى «نفساً»، وبين ما يسمى «حياة»(١).

وفى مذهب النظام أن الروح تسرى فى البدن سريان الماء فى الورد، وأنها تقارنه وجوداً وعدماً، لا يتطرق إليها تحلل وتبدل، وإذا قطع جزء من البدن انقبض ما فيه من أجزاء الروح إلى سائر الأعضاء الباقية

وهذه العلاقة مبنية على المداخلة، بين البدن والروح، وتعنى هذه المداخلة، أن تكون الروح كلها سارية فى كل أجزاء البدن، ويفهم من هذا أن التأثير بينهما يكون متبادلا، ولكن «النظام» يرى أن الروح هى التى تؤثر فى البدن فضلا عن تأثيرها فى نفسها، فهى التى تحركه وتسكنه، وهى التى تدرك وتحس، وما الحواس إلا منافذ، تدرك بها الروح عالم الحس(٢).

ولا شك فى أن رأى «النظام» فى الروح يوافق إلى حد بعيد ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، من حيث طبيعتها ووجودها وعلاقتها بالبدن، فقد نقل «ابن قيم الجوزية» الآراء فى الروح، وقد بلغت المذاهب فيها ستة مذاهب «سادسها» أنها جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نورانى علوى خفيف حى متحرك، ينفذ فى جوهر الأعضاء، ويسرى فيها سريان الماء فى الورد، وسريان الدهن فى الزيتون، والنار فى الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقى ذلك الجسم اللطيف مشابكا لهذه الأعضاء وأفاد

---

(١) قارن: د. أبو ريدة: النظام ص ١٠٠

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٣٣٩

هذه الآثار من الحس والحركة الارادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارقت الروح البدن . وانفصلت إلى عالم الأرواح »(١) .

ويعلق ابن قيم على هـــذا القول بأنه هو الصواب فى المسألة، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دار الكتاب والسنة، كما يقرر أن رأى الفلاسفة المشائيين القائلين بأزليتها وخلودها هو أردأ الأقوال(٢) .

وإذا كان مذهب النظام فى الروح كما رأينا ، فإن محاولة ربطه بالفكر الرواقى محاولة غير صحيحة ، فقد ذهب « هورفيتز » إلى أن آراء النظام فى الروح مأخوذة من الفلسفة الرواقية ، سواء أكان ذلك فى تعريفها أم فى طبيعتها أم فى علاقتها بالبدن .

وكذلك لا يصح تفسير « هورتن » لمذهب « النظام » فى الروح ، حيث يرى أنه مأخوذ من مذهب « جالينوس » بعد أن انتقل إليه من أرسطو عبر الرواقيين ، ويرى أيضاً أن الأثر الهنـــدى واضح فى هذا المذهب ، لأن الهنود كانوا يعتبرون الروح أو « الأنا » مؤلفا من أجسام لطيفة تداخل البدن .

ويعلل « هورتن » لهذا التأثر بأن النظام كان واسع الثقافة ، وأنه كان يعيش فى شرق الجزيرة العربية ، وقد كانت تتاخم بلاد الهند ، ذات الثقافة المنتشرة آنذاك فى العالم العربى والإسلامى(٣) .

ولعل أكبر شاهد على عـــدم صحة ما قال به كل من « هورفيتز » و« هورتن » أن الرأى الذى نقلناه آنفا عن كتاب الروح لابن قيم الجوزية، وهو رأى أهل السنة والجماعة يشبهه إلى حد كبير رأى « النظام » ، وهذا

---

(١) الروح ص ١٦١ (٢) نفس المصدر
(٣) د. أبو ريدة : النظام ص ١٠٢ ، ١٠٣

الرأى مستند على أصول إسلامية ، ساق عليه ابن قيم كثيراً من الأدلة المأخوذة من النصوص الدينية الصحيحة ، من القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة(١) .

ومع هذا كله فنحن لا نعنى « النظام » من التأثر بالفكر الفلسفى الذى كان يسود البيئة التى نشأ فيها ، ولكن بالقدر الذى لا يلغى ثقافته الأصلية — كما سبق أن أشرنا فى مباحث سبقت — ولا يشك أحد فى أن الإنسان ابن ثقافته .

وإذا كان هذا أمراً بدهياً ، فإن الثقافة الإسلامية كانت المورد الأول الذى ارتاده « النظام » قبل الموارد الأخرى ، التى تعتبر عاملا ثانوياً إذا قيست بثقافته العربية والإسلامية ، التى كونت شخصيته قبل اتصاله بالثقافات الأخرى .

الحواس عند الإنسان :

الإنسان منا له حواس ، خلقها الله فيه ، وأودع فيها قوة الإحساس ، تحدث عنها القرآن الكريم فقال : « ألم نجعل له عينين » ، وجعل لكم السمع والأبصار» ، وهى خمس حواس على أرجح الأقوال : حاسة السمع ، وحاسة البصر ، وحاسة الشم ، وحاسة اللمس ، وحاسة الذوق ، وبها تدرك الطبائع الأربع المعروفة ، وكذا المسموعات والمبصرات والمشمومات ، والملموسات ، والمذوقات .

والله جلت حكمته وقدرته جعلها منافذ المعرفة الحسية لدى الإنسان ، يدرك بها العالم المادى الخارجى .

(١) ابن قيم : الروح ص ١٦١ ، ١٦٢ نشر مكتبة المتنبى — القاهرة ومكتبة سعد الدين بدمشق .

وحديث القرآن عن هذه الحواس ، يدل على أنها متغايرة، ولكل منها وظيفة تخالف وظيفة الأخرى ، وهـــذا أمر تقتضيه طبيعة وظائف الأعضاء فى الإنسان ، كما خلقها الله سبحانه وتعالى .

وقد ذهب « النظام » فى فهم هـــذه المسألة مذهباً غريباً ، فقرر أن الحواس كلها جنس واحد ، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع ، وليس الخلاف إلا فى جنس المحسوس وهكذا فى بقية الحواس ، وهذه الفكرة مبنية عنده على مذهبه فى الروح من حيث إنهـــا آلة الحس والإدراك الوحيدة فى الإنسان، ولما كانت الروح واحدة ، فإن جميع مدركاتها واحدة كذلك ، ولا اختلاف إلا فى منافذ هذه الإدراكات والإحساسات(١).

ويلزم على قول « النظام » هذا ، مسألة على جانب كبير من الأهمية، هى : إذا كانت الحواس كلها واحدة ، فما المانع من أن يدرك بعضها ما يدركه الآخر ، بمعنى : أن تدرك حاسة البصر المشمومات والمسموعات والمذوقات إلخ ؟ إن النظام يدافع عن هذه المسألة دفاعاً حاراً ، ورأى أن المانع من ذلك أمران :

الأول : أن فى الخارج شوائب وموانع تمنع من ذلك، فالعين لا تدرك الصوت ؛ لأن مانعاً من جنس الزجاج الذى يمنع من إدراكه ، ولا يمنع من إدراك اللون ، يحول بينها وبين هذا الإدراك ، والأذن لا تدرك اللون، لأن مانعاً هو الظلام، منع من إدراكه فى الوقت الذى لم يمنع من إدراك الصوت .

الثانى : أن فى الحواس شوائب من نوع واحد ، تغلب عليها، فالغالب فى العين شوائب الألوان ، وفى الأذن شوائب الأصوات ، وفى الفم

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٣١

شوائب الطعوم ، أما الشوائب الأخرى،فهى قليلة التأثير ، ولذلك تدرك كل حاسة الشيء الذى تغلب عليها شوائبه(١) .

ولم يقف « النظام » بعدد الحواس عند الخمس الظاهرة المعروفة، بل زاد عليها حاسة سادسة ، بها تدرك لذة الشهوة الجنسية ، وسابعة هى القلب ، وبه نتصور ونتوهم الأمور التى لا تخضع للحواس السابقة،وكلامه عن القلب ، أشبه ما يكون بالحديث عن القوة المتخيلة .

لقد كان بهذا أحد الذين أعطوا للقلب وظيفة تخالف الوظيفة التى تحدث عنها القرآن ، حيث جعله مناط الفقه والفهم « لهم قلوب لا يفقهون بها » وعلى كل حال فهو رأى غريب عن الآراء التى قيلت فى القلب ووظيفته.

أما عن كيفية الإدراك والإحساس ، فإن النظام له فيها رأى واضح، فهو يرى أن آلة الحس لا تدرك المحسوس إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة ، ومعنى ذلك أن يكون بين الآلة والمحسوس وسط يربط بينهما، فالضوء — مثلا —وسط بين آلة البصر والمبصرات ولا يمكن أن يداخل البصر والمبصرات إلا بهذا الوسط ، وكذلك الحال فى آلة السمع ، فبين الأذن والأصوات وسط حامل هو الهواء ، وهكذا ، وهذا التحليل له نظير فى علم الطبيعة المعاصر ، الذى قرر أن الأوساط الحاملة ، هى السبب الرئيسى فى عملية الإحساس والإدراك .

وللنظام فى هذا المقام رأى غريب جداً يتصل بكيفية إدراك المعلومات الحسية التى تنقل عن طريق الإخبار عنها ، ذكره « البغدادى » فقال : وقيل له فى المعلوم بالحواس : ألسنا نعلم البلدان التى لم ندخلها بالتواتر ، وإن كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان ، وكذلك كل جسم يعلمه من رآه عيانا ، ويعلمه الأعمى بلمس أو بتواتر الخبر عنه ؟ فأجاب عن هذا ،

---

(١) المرجع السابق ، وانظر أيضاً : البغدادى ، أصول الدين ص ١٠ و . د . أبو ريدة : النظام ص ١٠٥

بأن المخبرين عما عاينوه ، قد اتصلت بعيونهم أجزاء من محسوساتهم ، فعلموا المحسوس باللمس ، ثم لما أخبروا غيرهم بما عاينوه ، انفصلت من الأجزاء التى اتصلت بعيونهم وأرواحهم بعضهـــا ، فاتصلت بأرواح السامعين لأخبارهم ، فعلمه السامعون منهم باللمس أيضاً ، وكذلك القول فى السامع »(١) .

ولا نشك فى أن هذا التحليل — إن صح إسناده إلى النظام — يربطه بأصحاب الاتجاه المادى الذين يحولون الأمور المعنوية إلى أمور مادية محسوسة ، وإلا فكيف نفسر أنه عن طريق الإخبار بالمحسوسات تنفصل أجزاء مما أدركته عيون الرائين لتتصل بروح السامعين ؟ إن هذه المسألة تسقط مصدراً من مصادر المعرفة الذائعة فى تراثنا ، وهى المعرفة الآتية عن طريق التواتر ، أو على أقل تقدير ، تحوله إلى نوع من المعرفة المباشرة ، ويبقى بعد ذلك أن نسأل : هل يمكن أن يقر العلم الطبيعى ماذكره النظام عن انفصال جزء المخبر به من عين الرائى ليتصل بروح السامع ، فتحدث تلك المعرفة ؟ هذا ما لا قبل لهذا الحديث بالتعمق فيه .

والحق أن النظام قد لمس مسائل لايزال العلم الحديث يدرسها ، وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على أن الرجل كان مفكراً عالماً ، وأن علم الكلام على يديه قد تطور تطوراً هائلا جعله يقترب من الفلسفة بل ومن العلم أيضاً ، من ذلك ماذكره عن كيفية حصول السمع — وقد أشرنا إلى ذلك — وهو يوضح هذه المسألة أكثر فيرى : « أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ، ويقرع أجزاء الهواء ، فيتموج بحركته ، ويتشكل بشكله ، ثم يقرع العصب المفروش فى الأذن ، فيتشكل العصب بشكله ، ثم يصل إلى الخيال ، فيعرض على الفكر العقلى فيفهم »(٢) .

(١) أصول الدين ص ١٦ ط . استانبول سنة ١٩٢٩ م .
(٢) الشهرستانى : نهاية الأقدام : ص ٣١٨ ط القاهرة .

مصدر النظام فى القول بانفصال أجزاء من عين المخبر للاتصال بروح السامع :

لا شك فى أن هذه الفكرة كانت متقدمة جداً بالنسبة لعصر النظام، ولم نعثر — فيما نعلم — على أثر لها لدى أصحاب الاتجاه الطبيعى من المفكرين الإسلاميين قبله ، ويظهر أن هذه الفكرة قد عرفها النظام من خلال ما عرفه عن الأبيقوريين(١) . لأنهم كانوا يرون أن صور الأشياء وأجزاءها ، تنفصل من عين المخبرين لتتحد بأجزاء الحس لدى السامعين، وهذا الذى نقوله ليس على سبيل القطع ، فمن المحتمل جداً أن يكون النظام قد ابتكر هذه الفكرة ، وإن كان لها نظير لدى السابقين ، ويكون الأمر والحالة هذه من قبيل توارد الخواطر ، وهذه قضية ينبغى ألا تهمل فى الدراسات الجادة ، وإلا وقعنا فى التسلسل المرفوض .

الفعل الإنسانى :

يرى النظام أن أفعال الإنسان جنس واحد ، وهى كلها تعبير عن حركات النفس الإنسانية . ومرجع هذا الرأى إلى ما آمن به من أن الروح هى المدركة فى الإنسان ، ولما كانت واحدة ، وهى الآمرة الناهية ، كان فعلها واحداً ، وهذا الفعل حركات ، تناسب الطبيعة الجسمية ، ويقرر النظام أنه من المحال أن تفعل الذات الواحدة فعلين مختلفين، واتفاق الفعل يدل على اتفاق ما ولده .

وهذه المسألة على جانب كبير من الأهمية ، وإذن فلابد من توضيح رأى « النظام » فيها لأنه قد أسىء فهمه ، من المعتدلين ، وغيرهم من غير

---

(١) د . أبو ريدة ، النظام : ص ٢٠٦

المعتزلة ، إنه — فيما يظهر — يقرر المسألة على معنى فلسفى ، ينتهى إلى أن النفس الإنسانية هى الإنسان على الحقيقة ، وهى منه الآمرة الناهية — كما أشرنا — وأفعالها لا تختلف من حيث الجنس ، ولما كانت كذلك فإن الفعل الإنسانى واحد من هذه الناحية ، وإن كان متعدداً من حيث الاعتبارات الخارجية ، ألا ترى أن الإنسان منا قد يكون صاحب يد علياء تنفق ولا تبخل ، وتعطى ولا تمنع ، وقد يكون ذا عفة ، وقد يكون شجاعاً مقداماً ، وهذه كلها أفعال تصدر عن نفس واحدة ، ولكنها تختلف باختلاف الدوافع والبواعث والمقاييس ، فقد تكون هذه الأفعال تحقيقاً لمطلب شرعى دينى ، وقد تكون إرضاء لشهوة الشهرة وحب الظهور إلخ .

ولا يمكن أن تتصور وحدة جنس الأفعال ، واختلافها من حيث الاعتبارات الخارجية إلا فى هـذا الإطار ، من ثم نرى أن تصوير « الأشعرى » له فى هـذا المقام ليس دقيقاً ، فقد قال : « ... وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار والتيامن من جنس التياسر ، والطاعة من جنس المعصية والكفر من جنس الإيمان ، والصدق من جنس الكذب »(١) ، وكذلك ماصوره به « البغدادى »(٢) رأى « النظام » ليس صحيحاً ، لا سيما بعد أن فهمنا مذهب الرجل فى وحدة النفس ووحدة جنس فعلها ، دون النظر إلى الاعتبارات الخارجية . ويظهر أنهما اعتمدا على إلزامات « ابن الراوندى » التى ألزم بها «النظام» فى هذا المقام ، وإلا فكيف نصدق أن هذا الرجل ، صاحب التفكير المنظم ، يقر بأن العـلم هو الجهل ، والإيمان هو الكفر ؟

---

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٥١

(٢) أصول الدين ص ٤٧ .

إن خير ما ينبغى أن يفعل فى مثل هذا المقام أن يدرك المذهب على حقيقته ، كما تصوره صاحبه ، لا كما ألزم به ، ومن ثم نرى أن « الغزالى » كان على حق عندما أخذ على نفسه ألا ينقد رأياً إلا بعد أن يسبر غوره ، ويعرف أغراض قائله ، وإلا كان الحكم عليه ضرباً من الافتئات ، وتصوير الحقيقة على غير صورتها الصحيحة .

٣ — الطبيعيات

(أ) كيف خلق الله العالم ؟

سبق أن أشرنا إلى نظرية « الكمون » التى قال بها « النظام » ، وقد جاء تفسيره لكيفية إيجاد الله للعالم مبنياً على هذه النظرية ، فعنده أن الله سبحانه خلق العالم كله دفعة واحدة ، على ما هو عليه الآن ، بكل عناصره وأجناسه وأنواعه ، ولم يتقدم خلق شىء منه على آخر ولا إنسان على سواه ، وكل ما هنالك أن التقدم والتأخر الذى نراه ، إنما يرجع إلى وقت صدور الأشياء من مكامنها ، وليست حركة ظهور الأشياء بعد أن لم تكن حركة النقلة ، من عدم إلى وجود ، بل خضوعاً لمبدأ التغير من الكمون إلى الظهور .

ولا شك فى أن مبدأ التغير هذا ، يشير من قريب إلى وجه الشبه بين ماذهب إليه « النظام » ، وما قال به « هيراقليط » صاحب فلسفة التغير ، وإن كان هذا المبدأ لدى فيلسوف اليونان يقوم على أساس طبيعى ، أى أنه لا دخل لماوراء المادة فى فاعليته ، أما « النظام » فإنه يقرره على وجه يحافظ فيه على الإيمان بقوة عليا ، هى التى خلقت الكون على هذا الشكل الذى تصوره .

(ب) حدوث العالم :

العالم عند النظام له بداية ونهاية ، أى أنه مخلوق بعد العدم المحض ، خلافاً لما ذهب إليه جمهور الفلاسفة ، اعتقاداً منهم بأنه معلول لعلة قديمة ، والعلة والمعلول — فى نظرهم — متساوقان فى الزمان والوجود، وهم لا يتصورون مدة يكون « الله » فيها معطلا عن الفعل ، من ثم يذهبون إلى « الفاعلية » المستمرة أزلا وأبداً ، وقد وافقهم على هذا الرأى بعض المفكرين الذين ينتسبون إلى المذهب السلفى ، وقد طوعوا لمذهبهم هذا، بعض الآيات القرآنية ، مثل قوله تعالى : « فعال لما يريد » وفهموا من هذه الآيات دوام الفعل أزلا وأبداً ، ولم يغفلوا عن اللازم الذى يترتب على هذا الفهم ، وهو أن يكون مع الله قديم سواه ، فقالوا بقدم جنس العالم وحدوث أعيانه(١) .

ولاشك فى أن هذه المسألة من أعقد المسائل التى تصادف الباحث فى العقائد ، وذلك لأن القول بالمقابل ، وهو حدوث العالم ، يؤدى إلى اشكالات كثيرة ، أثارها الفلاسفة فى وجه القائلين به : منها : تعطيل القدرة الإلهية فى الأزل عن المباشرة فى تعلقاتها ، ومنها : أن يكون الحق سبحانه وتعالى قد تجددت له إرادة لم تكن موجودة قبل إيجاد العالم ، إلخ .

وبالرغم من أن هذه الإشكالات مردود عليها من قبل القائلين بحدوث العالم إلا أن القضية ليست سهلة ، بحيث يسلم أحد الفريقين لصاحبه ،

---

(١) أنظر ابن تيمية : منهاج السنة النبوية حـ ١ ص ١٥١ ، ط القاهرة سنة ١٩٦٢ ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٣١٠ .

وتنتهي إلى أحد طرفيها ، والقائلون بالقدم لهم فى تفسير كلمة « خلق » التى وردت فى القرآن الكريم ، فهمهم الخاص ، فهو عندهم ليس إيجاداً من العدم المحض كما يرى القائلون بالحدوث ، وإنما يعنى عندهم : صدور العالم — المعلول — عن علته — الله — على سبيل الفيض الأزلى ، بل ربما اعتمد بعضهم على ظاهر بعض الآيات القرآنية التى تفيد أن الله سبحانه وتعالى هو الأول والآخر ، وتعنى الأولية فى نظرهم : ألا يكون مسبوقاً بالعدم ، ولا تعنى ألا يقارنه فى الوجود الأزلى شىء هو معلوله ، كما أن الآخرية تعنى : ألا يلحقه عدم ، ولا تعنى : ألا يساوقه فى الوجود الأبدى شىء ، كما ذهب بعض فلاسفة الإسلام — وهو ابن رشد — إلى أن ظاهر قوله تعالى : « وهو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء »(١) يدل على أنه كان هناك موجود قبل خلق السماوات والأرض هو العرش والماء ، وزمان قبل هذا الزمان ، هو المقارن لذلك الوجود(٢) .

دليل النظام على حدوث العالم :

جاء فى كتاب « الانتصار » للخياط أن « النظام » ناظر الدهريين القائلين بفاعلية الطبيعة الأزلية الأبدية ، والذين يقولون فى صراحة ووضوح أن حركات الكواكب أزلية لا أول لها من حيث الماضى ، أبدية لا نهاية لها من حيث المستقبل ، ومما جاء فى رده على زعمهم هذا : « إنكم تزعمون أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك ، فإذا صح ما تدعون ، لكان حال الكواكب فى قطعها لأفلاكها لا يخلو : إما أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض فى السير والقطع ، وإما أن يكون بعضها

(١) سورة هود : آية ٧

(٢) فصل المقال : ص ٩ ط . القاهرة سنة ١٣١٩ هـ .

أسرع قطعاً وسيراً من بعض ، فإن كانت الأولى ، فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع بعضها الآخر ، كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ، وإن كانت الثانية ، كان البطىء أقل قطعاً من السريع . وكان هذا أكثر قطعاً من ذاك ، وما دخلته القلة والكثرة ، لا بد أن يكون متناهيا(١) .

وهذا المنهج فى الاستدلال على تناهى العالم أزلا وأبداً بإثبات تناهى حركات الكواكب ، يذكرنا بالطريقة التى اعتمد عليها «الكندى» فى إثبات حدوث العالم ، وهذا ما يجعلنا نقرر فى اطمئنان أن «النظام» كان ذا أثر بالغ فيما اعتمد عليه الكندى فى هذا المقام ، ولولا ما فى هذه الطريقة من دقة وعمق لما آثرها الكندى على غيرها من الطرق ، فى الوقت الذى رأيناه ينعى على طريقة المتكلمين غير البرهانية ، فى الاستدلال على العقائد ، ولعله يقصد أولئك الذين ينزعون منزع الجدل ، ولا يلجأون إلى مثل هذه الطريقة التى اتخذها «النظام» منهجاً له .

مادة العالم :

يذهب «النظام» إلى أن العالم يتألف من أجزاء تنتهى إلى جزء لا يتجزأ ، ومبنى هذا الرأى عنده على تصوره للجسم ، فهو عنده ذو أبعاد ثلاثة ، الطول والعرض والعمق ، وهذا الرأى — كما نرى — يفيد أن الرجل يقول بالجزء الذى لا يتجزأ ، ولكن المأثور عنه أنه يرفض مذهب الذين يقولون به ، فهل ياترى كان متناقضاً فى هذا المقام أو أن له تفسيراً خاصاً لهذه القضية ؟

الواقع أن «النظام» كان صاحب طريقة علمية فى التفكير ، ذلك لأنه

---

(١) ص : ٣٥

فى الوقت الذى قرر فيه أن الجسم ليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء، نراه يقرر أيضاً أن الجسم له أجزاء ينتهى إليها من حيث الواقع، وأما من حيث الوهم فإنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. ولا نشك فى أنه لجأ إلى هذا ليفسح المجال أمام البحث العلمى الدءوب، لأنه ليس فى نظر العقل ما يمنع أن تظهر آلات ومخترعات ترينا أن ما كان بالأمس غير قابل للقسمة، هو اليوم من قبيـــل ما ينقسم، وقد جاءت التطورات العلمية الحديثة بصدق هذا التصور، مما يدل على أن «النظام» كان سابقاً لعصره فى هذا المقام. ومن هنا لا يظهر أى تناقض فى مذهبه فى العالم، لأن القول بالتناهى وعدمه بالنسبة للأجزاء، لم يتوارد فيه النفى والإثبات من جهة واحدة.

لقد جاء قوله بتناهى الأجسام فى الرد على المانوية الذين كانوا يقولون بعدم التناهى، ويزعمون أن الحمامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور، فقال لهم: إن كانت بلادها لا تتناهى، فقطع ما لا يتناهى مستحيل، لأن المقطوع مفروغ من قطعه، والفراغ من الشىء يدل على نهايته، فيكون الجسم المحدود له نهاية.

وأما رأيه فى طبيعة الأجسام التى يتكون منها العالم، فقد ذهب إلى أنه مؤلف من أجسام مختلفة الطبيعة والجوهر، منها الخفيف الذى يقبل الصعود، والثقيل الذى من شأنه الهبوط، والحى المتحرك بنفسه، والجامد الذى يحركه غيره، والعالم فى الجملة مؤلف من أجسام وعناصر مختلفة فى طبعها، ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذى يقهرها على ما يريد، ويربط بينها بروابط التوافق والانسجام، لأنه الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى، وكل شىء فى الطبيعة إنما هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء.

ونلحظ من هذا التحليل أن «النظام» ينطلق هنا من منظور إسلامى،

ذلك لأن القرآن الكريم حافل بالآيات التى تبرز سيطرة الله الكاملة على هذا الكون : وعنايته به ، فهو سبحانه لم يخلق هذا الكون فحسب، ولكنه اعتنى به . وحفظ عليه صورته الكاملة «إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده»(١) «الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها . ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى ، يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون ، وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ، وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد نفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون»(٢) . وبهذا نعلم أن الرجل لم يكن متأثراً بالفكر الوارد وبخاصة فكر «أنكسا جوراس» و «أرسطو» بقدر ما كان منفعلا مع ما قرره القرآن الكريم فى هـذا المقام ، وإن كان تعمقه فى دراسة الفلسفة هو الذى جعله يفسر المسألة التى معنا هذا التفسير، وقد قرر بعض الباحثين أن رأى «النظام» هنا كان وليد تفكيره ، وأنه قد وافق إلى حد ما قول الفلاسفة ، إلا أن النظرة إلى مسائل التوحيد مع هذا العمق الفلسفى كانت سبباً فى هذا التفسير ، وبهذا يظهر أنه أيد مذهبه الكلامى الدينى بما كان معروفاً من الآراء الفلسفية فى عصره ، لأنه كان من خير العارفين بالفلسفة فى زمانه . ومن ثم لم يكن مقلداً ، بل يأخذ من المذاهب المختلفة بعد تمحيص كبير ، ولا يأخذ منها إلا ما يتفق ومذهبه الأساسى ، ويكون مقبولا أمام عقله الناقد(٣) .

---

(١) سورة فاطر : آية ٤١ .
(٢) سورة الرعد : الآيات من ٢—٤
(٣) د. أبو ريدة : النظام : ص ١٤ .

الأعراض والأجسام :

يرى «النظام» أنه ليس هنـــاك إلا عرض واحد هو «الحركة» وأما ما سوى ذلك فأجسام أو جواهر، وهو هنا لا يفرق بين الجوهر والجسم، ويفهم من مذهبه هذا أنه يرى أن الروائح والطعوم والألوان أجسام وليست أعراضاً، غير أنها أجسام لطيفة، وقـــد خالف بهذا جمهور الفلاسفة والمتكلمين، ويرى الشهرستاني أن «النظام» هنا قد ناصر مذهب «هشام بن الحكم» الذى قال بذلك، ومن المحتمل أن يكون هذا قد قال به تحت تأثير المذهب الرواقى عن طريق «الديصانية»(١).

ولا نشك فى أن «النظام» كان ذا رأى جرىء إذا صح ما قاله عنه الشهرستانى من أنه كان يقول بأن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت وأنه كان يقضى تارة بأن الأجسام أعراض، وأخرى بأن الأعراض أجسام، فهل تنبه إلى هذا التناقض الظاهر فى قوله؟ أعتقد أن الرجل كان يضمر تفسيراً للقضية، يعفيه من هذا التناقض ولو قدر لكتبه أن تبقى لكان للمسألة وجه آخر، وعلى كل حال: يبقى هنا متناقضا إلى أن تظهر لنا نصوص جديدة توضح الموقف أكثر.

بقيت مسألة لها أهميتها وهى: اتهام «النظام» من قبل بعض خصومه أمثال ابن الراوندى وبعض المتعصبين ضده أمثال «البغدادى» بأنه فى تفسيره لطبيعة الجسم كان متأثراً بالثنوية، لأنهم كانوا يقولون بأن النور جسم لطيف من شأنه أن يعلو على كل شىء حتى يتصل بجنسه إذا كان له جنس، كما كانوا يقولون بأن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود، وثقيل شأنه الهبوط، وحى متحرك بنفسه، وميت يحركه غيره، وهذه الأقوال تشبه إلى حد بعيد ما قاله «النظام» فى هذا المقام كما ذكرناه آنفا.

---

(١) نفس المصدر ص ١١٥

ونحن لا نملك إزاء هذا إلا القول إلا أن نقول بأن هذه الآراء كان لها تأثيرها على الرجل ، ولكن الذى يهمنا هنا أنه ربطها بعقيدته الصحيحة ، حيث قرر أن هذا التضاد البادى فى الأجسام ، إنما يخضع لقدرة الله القاهرة التى تؤلف بين المضادات، وهناك من القرآن الكريم شواهد تؤيد ذلك، من ثم يكون هذا التأثير مسألة عارضة ، وليس أمراً جوهرياً فى عقيدة «النظام» وفكره ،ويتأكد هذا إذا عرفنا أنه الرجل الذى نازلهم فأفحمهم وأنه كان يقف منهم موقف الرافض لعقيدتهم المفند لأدلتهم ، المدافع عن العقيدة الإسلامية بمنطق الفيلسوف وحجة صاحب العقيدة الصحيحة .

وبالنسبة لتعريف « الجسم » يرى « النظام » أنه « الطويل العريض العميق » ولا يستقيم هذا إلا إذا كان مؤلفاً من أجزاء صغيرة ، ولم يحدد أقل عددها وأكثره ، بل أطلقها ، وهذا القول يحاكى فيه قول الفلاسفة فى تعريف الجسم .

وأما « العرض » فإنه يرى أنه ما قام بالجسم ، بحيث لا يملك لنفسه استقلالا ، وهو هنا يخالف رأى «العلاف» الذى كان يرى أن العرض يمكن أن يكون غير قائم بجسم ، كالوقت والبقاء والفناء ... إلخ . وكذلك يرى «النظام» أن العرض لا يبقى زمانين ، وقد حاد — أيضاً — عن مذهب استاذه « العلاف» فى هذه المسألة،لأن أبا الهذيل كان يقول بجواز بقاء العرض زمانين، كسكون أهل الجنة وكالألوان والطعوم(١) .

وفكرة «النظام» فى عدم بقاء العرض زمانين هى التى أخذ بها مفكرو الأشاعرة بعده، ومن المحتمل أن يكون قولهم هذا كان أثراً من آثار النظام .

وقد أقام المنكرون لبقاء الأعراض زمانين أدلتهم كما يأتى :

(١) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ص٣٦٩

١ — لو بقيت الأعراض لكانت متصفة ببقاء ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا مستحيل .

٢ — الله سبحانه وتعالى يقدر أن يخلق مثل العرض فى محله فى الوقت الثانى ، فلو بقى العرض إلى الوقت الثانى لاستحال وجود مثله فيه .

٣ — أن الأعراض لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها لامتنع زوالها فى الوقت الثالث وبعده ، وامتناع زوالها باطل بالإجماع وشهادة الحس .

وهذه الأدلة الثلاثة كانت أثراً من تطور علم الكلام على يد «النظام» ومن أتى بعده ، وهى تدل على مدى التعمق فى تناول مسائل العقيدة إلى الدرجة التى تتحول معها إلى قضايا فكرية — كما أشرنا من قبل — .

ولا شك فى أن هذه الأدلة يمكن مناقشتها ، فالدليل الأول يمكن أن يقال فيه : ما وجه الاستحالة فى بقاء العرض فى الوقت الثانى إذا كان ذلك مراد الله سبحانه ؟ إن قدرة الله صالحة للتأثير فى الممكن فى أى وقت ، والإرادة هى التى تخصص ذلك التأثير ، فأى مستحيل يكون عندما نقول إن الله أراد بقاء هذا العرض على سبيل الاستمرار ؟ وما يقال هنا يقال فى الدليل الثانى لأن الاستحالة التى افترضوها غير صحيحة — بالنسبة للقدرة المطلقة والإرادة المطلقة — وأما الدليل الثالث فلا يقل احتمالا للمناقشة عن سابقيه ، من ثم نرى أن تحويل المباحث فى قضايا العقيدة إلى هذا الشكل ، كان على حساب « الإيمان » وفى نفس الوقت رأينا أنه من الناحية الفكرية لم يثبت على وجه مقرر عقلا .

الطفرة :

أنكر « النظام » القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، حيث قرر أنه من الممكن — عقلا — تجزئة أى جزء ، وأنه ما من نصف إلا وله نصف ،

إلى ما لا نهاية — كما أشرنا — ولما كان هذا القول النظرى يقع تحت الملاحظة والاستدراك ، لأن القول به يؤدى إلى تساوى السريع والبطىء عند السير ، كما يؤدى أيضاً إلى إشكال ظاهر فى كيفية قطع أى مسافة ، وهذا وذاك ما أخذ على قول النظام بإنكار الجزء الذى لا يتجزأ ، لذا تراه يخترع القول « بالطفرة » كحل لهذا الإشكال فى مواجهة المناظرين له ، ممن لم يرضوا مذهبه هذا .

ومعنى « الطفرة » أن يكون الجسم الواحد فى المكان الأول ثم يتجاوزه إلى المكان الثالث دون المرور بالمكان الثانى ، وقد علل « النظام » فكرته هذه بمسألة نشاهدها ونحسها ، وهى « الدوامة » حيث تكون الحركة فى أعلاها أكثر من الحركة فى أسفلها .

وقد تحدث عنه « الشهرستانى » فى هذا المقام فقال : « ووافق النظام الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة ، ولما ألزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف ، أنها قطعت ما لا يتناهى ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ قال : يقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفرة ، وشبه ذلك بحبل شد على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله خمسون ذراعا ، وعليه دلو معلق ، وحبل طوله خمسون ذراعا ، علق عليه معلاق ، فيجر به الحبل المتوسط ، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر ، وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا فى زمان واحد ، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة »(١) .

والحق أن هذه الفكرة إنما كانت وليدة الجدل والمماراة ، وتبغيا إظهار البراعة فيهما أكثر من إرادة الوصول إلى الحـــق ، والدليل على ذلك أن النظام يعترف بأن تناهى الأجزاء من حيث الواقع حقيقة لا تنكر

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٥ .

وأن عدم تناهيها إنما هو فى الوهم والتصور ، فلو أجاب سائليه بهذا ، لما كان هناك داع للقول بالطفرة ، كما أن هذا القول من الناحية الفكرية غير مسلم لأنه لا يقوم على أساس عقلى ، إذ كيف نفسره فى ضوء القول بعدم تناهى الأجزاء ؟

إن النظام هنا قد جانبه التوفيق ، وأظهرت هذه المسألة عن حقيقة ما كان يدور فى الأوساط العلمية آنذاك من حوار وجدال ، لم يكن الحق فيها هو الغاية ، بقدر إظهار البراعة فى الجدل والانتصار للرأى مهما كان قدره — كما ذكرنا —

الحركة :

للنظام رأى متميز فى معنى الحركة ، وقد ذهب إلى أنها لا تقاسم حالتى الأجسام بينها وبين السكون ، وإنمـــا هى كل شىء ، وليس السكون إلا اصطلاحا لغوياً ، والعالم كله خلق متحركا ، وخروجه من العدم إلى الوجود هو فى نفسه حركة .

ولا شك فى أن هذا الرأى جرىء جداً فى تفسير الحركة ، ويعارضه أشد المعارضة ما كشفه العلم الحديث فيما سمى بقانون « القصور الذاتى » للأجسام وعلى كل حال فهذا الأمر ليس غريباً على النظام ، فقد كان بحكم استعداده ، صاحب رأى جديد ، حتى ولو جاء بما يخالف ما هو مألوف ، وقد رأينا ذلك عند حديثه عن الطفرة .

ومن الطبيعى أن تكون الحركة فى مكان ، وأن يكون لها غاية ، وإلا كانت ضرباً من العفوية والمصادفة ، ونلمح فى غائية الحركة عندالنظام معنى يرتبط بالعقيدة ، وقد يكون التأكيد عليه من قبله ، له مغزاه فى مواجهه الآراء الشاذة ، التى كانت تلقى بظلالها فى محيط الفكر الإسلامى

آنذاك ، وبخاصة آراء الدهريين ، الذين كانوا يرجعون كل شيء إلى أفاعيل الطبيعة ، التى قد يكون فى تصرفاتها بعض العشوائية ، وكم ناظر النظام معتنقيها وأفحمهم .

أقسام الحركة :

يقسم النظام الحركة قسمين :

١ — حركة نقلة عن المكان .

٢ — حركة اعتماد فى المكان ، وهى التى تسمى عند غيره بالسكون .

وإطلاق اصطلاح «الحركة» على استقرار الجسم فى المكان على سبيل الاعتماد كما يسميه النظام ، لابد أن يكون له ما يبرره من الناحية الطبيعية والعقلية ، وإلا عد متحكما ، أو على أقل تقدير كان الخلاف بينه وبين غيره ممن يقول بالسكون خلافاً لفظياً ، لذا كان من المطلوب أن نوضح رأيه فى هذا النوع من نوعى الحركة .

سبق أن ذكرنا أن النظام لا يقر من الأعراض المعروفة إلا عرضاً واحداً هو الحركة ، ولما كانت من الأمور المتضايفة ، فإن تقسيمها إلى نوعيها المذكورين إنما نشأ من فكرته الأساسية فى أنه لا عرض سوى الحركة ، ولكن الذى نريد فهمه هو : هل حركة الاعتماد التى قال بها هى نفس السكون الذى قال به غيره ؟ لا نشك فى أن المراد بها ذلك ، فى ظاهر الحس ، فنحن نجزم إذا كنا نواجه جسمين أحدهما يتحرك يمنة ويسرة ، وثانيهما ليس كذلك بأننا أمام حدثين مختلفى المظهر ، وإلا كان ذلك مخالفاً للحس والمشاهدة ، وهما من مصادر المعرفة الصحيحة ، وإذا كان الأمر هكذا فهل يكون بين النظام وبين غيره خلاف حقيق ؟ أعتقد أن الإجابة بالنفى المطلق .

ولكن الأمر ينبغى ألا يقف عند هذا الحد، فربما كان للنظام فهم آخر فى معنى حركة الاعتماد وطبيعتها.

إن المأثور عن النظام فى هذا المقام لا ينهض لإيضاح ما يريد، فهل يا ترى يعنى بحركة الاعتماد مدافعة الجسم لما يعوقه عن بلوغ جهة معينة، مثل مركز الأرض مثلا؟ ولوصح ذلك فما الذى يمكن أن نطلقه على الجسم عندما ينتهى إلى غاية، حين يخلى بينه وبين سيره الطبيعى؟ أعنى: إذا أزيلت كل الموانع من أمام الجسم حتى يصل إلى دائرة وجوده الطبيعى، فهل يفهم من ذلك غير السكون والاستقرار؟ إن النظام هنا أيضاً يتحدث بما يفيد أن الجسم لو قدر له أن يصل إلى مكانه الطبيعى لا يسمى ساكناً، بل متحركاً وحينئذ لا يمكن أن يفسر كلامه إلا على معنى يفيد قصده بالحركة «الباطنية» للجسم ولو كان مستقراً من الناحية الظاهرية، وقد يرشح لهذا الفهم أن الرجل صاحب فكرة عدم بقاء العرض زمانين، والحركة عرض.

ومن ثم نلاحظ أنه هنا متسق مع رأيه هناك فى أن العرض لا يبقى زمانين، ويؤيد هذا أيضاً أنه قد حكى عن النظام أن الجسم يخلق فى كل وقت، ولما كان الخلق يقترن عنده بحركة الاعتماد، فالسكون — حينئذ — يكون حركة، بمعنى حركة خلق مستمر فى كل وقت(١).

وعلى كل حال فإن هذه الفكرة لم تعجب كثيراً من الباحثين، سواء منهم من أتى بعد عصر النظام، أو من الباحثين المعاصرين «فالأشعرى» يذكر فى المقالات أن النظام قد حاكى فى هذا القول قول بعض المتفلسفة الذين ذهبوا إلى أن الجسم فى حالة خلق الله له يتحرك حركة هى الخروج من

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٣٢١

العدم إلى الوجود ، وفى هذا الربط إشارة إلى عدم رضا الأشعرى عن الفكرة .

كما حكى «ابن حزم» رأى النظام ، ثم عقب إليه قائلا : « ولا شك أن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه فى زمان ومكان ، فالجسم فى أول حدوثه ساكن فى المكان الذى خلقه الله تعالى فيه ولو طرفة عين ، ثم إما أن يتصل سكونه فتطول إقامته فيه . وأما أن ينتقل عنه فيكون متحركاً ، فإن قال قائل : بل هو متحرك لأنه خارج من العدم إلى الوجود ، قيل له : هذا منك تسمية فاسدة ، لأن الحركة فى اللغة — وهى التى يتكلم عليها — هى نقلة من مكان إلى مكان ، والعدم ليس مكاناً ، ولم يكن المخلوق شيئاً قبل أن يخلقه الله تعالى ، فحال خلقه هى أول أحواله التى لم يكن هو قبلها ، فكيف يكون له حال قبلها ؟ فلم ينتقل أصلا ، بل ابتدأه الله تعالى الآن(١) .

ومن الباحثين المعاصرين . الدكتور أبو ريدة ، الذى كتب عن النظام كتابة ممتازة ، إلا أنه رأى فى هذا المقام — بما يفيد عدم ارتياحه لهذا القول — أن النظام لم يترك لنا مدخلا يمكن أن نفهم منه المقصود لديه بحركة الاعتماد ، كما يذكر أن التدقيق فى مذهبه يؤدى إلى أن المراد بها لديه هو المقابل لحركة النقلة ، وهو السكون(٢) ، وهذا ما أوافق عليه تماماً كما ذكرت .

---

(١) الفصل : جـ ٥ صـ ٣٦

(٢) د . أبو ريدة : النظام : صـ ١٣٤ وما بعدها .

التوليد :

من المباحث الهامة التى لها مكان بارز فى الفكر الإسلامى ، مبحث «التوليد» وقد اختلفت وجهات نظر المتكلمين فى تحديد معناه، فالأشاعرة ومن وافقهم من الجبرية الذين يقولون بأن جميع الأفعال ، إنما هى مخلوقة لله ، يقولون بأن الفعل الأول — كرمى حجر مثلا — والفعل الثانى الذى تولد منه — كجرح شخص بهذا الحجر — هما معاً من خلق الله سبحانه ، ولم يؤثر عنهم بيان واضح عن الفرق بين الفعلين وإن كان العقل يجزم بالفرق الواضح بينهما ، من ثم رأينا المعتزلة يتصورون المسألة على وجه صحيح ، ويفرقون بين نوعين من الفعل ، فعل مباشر ، يصدر عن الإنسان بقصد واختيار ، وفعل غير مباشر يصدر عنه بإيجـــاب الفعل الأول ، ويسمى الفعل « المتولد » وهذا الفعل لا يكون مراداً للفـاعل ، ولا داخلا فى قصده .

ولكن بعد هذا اختلفوا فى مدى مسئولية الإنسان عن الفعل المتولد وفى نسبته إليه بناء على ذلك ، فذهب «العلاف» أستاذ «النظام» إلى القول بأن الفعل المتولد إذا كان معلوم الكيفية ، وقد وقع فى نفس الإنسان أو فى غيره ، فهو فعل الإنسان، مادام عالماً بكيفيته ، كذهاب الحجر، والصوت الناشىء عن اصطكاك شيئين ، وأما إذا وقع دون علم الإنسان بكيفيته ، سواء أكان فيه أم فى غيره ، فهو فعل الله ، كفعل النائم فى نفسه أو فى غيره . ومن ثم يرى أن العلم بكيفية الفعل هو الذى يحدد نسبته إلى الإنسان وبالتالى يحدد المسئولية عنه(١) .

وبالتدقيق يتبين لنا أن العلم بالكيفية الذى جعله «العلاف» محدداً لنسبة

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ٤٠٢

الفعل إلى الإنسان ومسئوليته عنه ينطوى على معنى « الإرادة » أيضاً ، أى أن الإنسان منا ينبغى ألا يقدم على الفعل إلا إذا كان عالماً بنتائجه — فى حدود طاقته — قاصداً له ، وفى المقابل نفهم أن الذى يقدم على فعل دون علمه بكيفيته لا يكون مسئولا عنه ، لأنه ليس منسوبا إليه، وعلى هذا فأفعال الجهلاء ليست محل مسئولية ؛ سواء أكان ذلك فى أنفسهم أم فى غيرهم .

أما « بشر بن المعتمر » فقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فقرر أن جميع الأفعال المتولدة عن الأفعال الصادرة من الإنسان ، سواء أكانت متولدة فى نفسه أم فى غيره ، هى فعل هذا الإنسان ، تنسب إليه حقيقة ، ويكون مسئولا عنها مسئولية كاملة(١) .

ولا شك فى أن هذه مبالغة يرفضها العقل والدين معاً ، فالعقل يكيف الأفعال فى ضوء العلم بها والقصد إليها ، والدين يربط الأعمال بالنيات ، ويجعل الإنسان مسئولا عن فعله فى نفسه أو غيره مسئولية كاملة ، مع مراعاة الأخذ بأسباب إبراز هذا الفعل على الوجه الصحيح ، من ثم نرى أن بشراً قد وسع مسئولية الإنسان عن الفعل المتولد بما لا يطيقه .

وأما « النظام » فقد كان على النقيض تماما من موقف بشر فى هـذا المقام ، فقد ذهب إلى أنه لا فعل للإنسان سوى الحركة — كما ذكرنا — وهو لا يفعلها إلا فى نفسه ، وما سواها من الأفعال المتولدة الصادرة عن فعل الحركة ، سواء أوقعت فى نفس الإنسان ، أم خارجة عنه، فهى فعل الله ، بما طبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية .

وهذا الرأى يرينا كيف تتضاءل مسئولية الإنسان أمام فعله ، بما

---

(١) نفس المصدر ص ٤٠

يخالف العقل والشرع معاً ، كما قلنا عند حديثنا عن بشر بن المعتمر ، ولكن بشكل معكوس ، حيث هبط بالإنسان إلى مستوى يعفيه من المسئولية إلا عن فعل هو الحركة إذا وقعت فى نفسه .

ولكن يبدو أن « النظام » كان يدرس المسألة من وجهة النظر الطبيعية ؛ لا من حيث المسئولية الدينية أو الأدبية .

وعلى كل حال ، فكلام « النظام » لم ينقع غلة الباحث هنا ، أما الموضوع نفسه « التوليد » ففيه للفرق المختلفة نظرات ومواقف فكرية ، كانت جديرة بأن يفرد لها القاضى عبد الجبار فى موسوعته الكبرى « المغنى » كتاباً قائما برأسه ، تحت هذا العنوان : « التوليد » .

٤ — آراؤه الدينية العملية

للنظام آراء دينية جريئة . تتسم بالمعارضة لما أجمع عليه جمهور المسلمين ، ولم تكن هذه الآراء ساذجة ، من وحى الخاطر القريب ، بل حاول فيها التعليل والبرهنة على صحة ما ذهب إليه فيها ، وأكثر هذه الآراء منسوبة إليه عن طريق خصومه ولذا ينبغى أن نكون منها على حذر ، ولعل أدق تعبير يفيد فى هذا المقام هو أن نقول : إذا صحت نسبة هذه الآراء إلى « النظام » فإن الحكم عليها هو كما يأتى :

(أ) فى مجال الحديث :

نسب « البغدادى » إلى « النظام » أنه « كان يزعم أن الخبر المتواتر ليس طريقاً إلى العلم وليس حجة ، وأنه كان يجوز وقوعه كذباً(١) .

ويوضح ابن حزم هذه المسألة فيقول : « كان النظام يقول إن خبر التواتر لا يضطر . لأن كل واحد منهم يجوز عليه الغلط والكذب ،

(١) الفرق بين الفرق ص ١٤٥ .

وكذلك يجوز على جميعهم ، ومن المحال أن يجتمع من يجوز عليه الغلط ومن يجوز عليه الكذب ، من لا يجوز عليه الكذب ، ونظر ذلك بأعمى وأعمى وأعمى ، فلا يجوز أن يجتمعوا مبصرين(١).

وفى تقديرى أن المسألة لها شقان :

الأول : الجانب العقلى المجرد وفيه يتصور الباحث ماتصوره «النظام» لأنه إذا جزم العقل باحتمال أن يكذب الفرد ، فإن هذا الاحتمال قائم بالنسبة للمجموع ، لأنهم ليسوا إلا مجموعة من الأفراد .

الثانى : الجانب العقلى الذى وضع له الدين إطاراً يعمل فيه . وهنا يظهر أن الأمر فى مسألة المجموع غير الأمر فى مسألة الفرد ، فإذا جاز أن يكذب الفـــرد فليس بجائز أن يكذب المجموع ، وإلا فلا معنى لخصوصية هؤلاء على الأفراد ، ولنا فى الدليل على ذلك ماجاء فى طلب الشهادة فى المداينة وغيرها ، حيث قال الله فيها «واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى(٢)».

ولكن الأشعرى يذكر لنا نصاً يظهر منه براءة «النظام» مما نسب إليه ، حيث ذكر «أن المعتزلة اختلفوا فى الخبر الذى ظاهره العموم ، ولم يكن فى العقل مايخصصه، فقال النظام: على السامع أن يقف على عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار ، فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً فى القرآن، ولا فى الإجماع ولا فى الأخبار ،ولا فى السنن قضى على عمومه»(٣)

---

(١) الفصل جـ ٥ صـ ٧٥
(٢) سورة البقرة : من الآية : ٢٨٢
(٣) مقالات الإسلاميين صـ ٢٧٦

نحن الآن أمام قولين مختلفين : أحدهما يتهم الرجل والآخر يبرئه ، ونحن نميل إلى رأى الأشعرى ، لأنه الأقدم والأثبت ، وقد عرف عن البغدادى كراهيته الشديدة للمعتزلة ، وبخاصة النظام ، كما أن ابن حزم صاحب اتجاه نقدى عنيف ، وهذا وذاك ، ليسا فى عمق وهدوء وتثبت الأشعرى ، وهو — من غير شك — إمام المؤرخين للعقائد ، وكلامه هو الحكم فى موضع الخلاف .

(ب) فى أصول الفقه :

١ — الإجماع :

من المقرر عقلا أن الفهم الخاص لمصطلح ما من المصطلحات، يخالف ما عليه الجمهور فى فهم هذا المصطلح لا يعد خلافا حقيقيا ، لأن الخلاف الحقيقى لا يكون إلا عند النفى من جهة والإثبات من نفس الجهة ، بمعنى أن يتوارد النفى والإثبات على شىء واحد من جهة واحدة فى زمان واحد كما تقرره شروط التناقض المعروفة فى المنطق .

نقول هذا لأن للنظام فهماً خاصاً فى معنى « الإجماع » حيث ذهب إلى أنه « كل قول قامت حجيته » ، ولا شك فى أن فهم الإجماع على هذا النحو ، يخالف ما عليه جمهور الأصوليين من أنه « اتفاق مجتهدى الأمة على حكم شرعى » ، وقد سماه القرآن الكريم « سبيل المؤمنين »(١) فى قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا »(٢).

(١) وهناك بعض الأحاديث الصحيحة التى تفيد أن الأمة لا تجتمع على ضلالة : وأن منها طائفة لا تزال ظاهرة على الحق حتى يأتى أمر الله.

(٢) سورة النساء : آية ١١٥

ويظهر أن النظام كان يرى أن الإجماع بالمعنى الذى عليه الجمهور، من قبيل المستحيل عادة، إذ كيف يتصور العقل — مع اختلاف درجاته لدى المجتهدين — أن تكون عقول المجمعين بدرجة واحدة فى القضايا التى تكون محلا لهذا الإجماع، لذا نرى الشوكانى يقرر رأيه هذا فيقول: «وقال جماعة منهم النظام وبعض الشيعة بإحالة إمكان الإجماع، قالوا: إن اتفاقهم على الحكم الواحد، الذى لا يكون معلوما بالضرورة، محال، كما أن اتفاقهم فى الساعة الواحدة على المأكول الواحد، والتكلم بالكلمة الواحدة محال».

وإذا كان هذا رأيه فى الإجماع، فكيف يسمى القول الذى قال به أحد المجتهدين إجماعا؟ وإذا كان رأى الفرد عرضة للخطأ فإن الأمر الطبيعى أن تسقط حجيته، وفى هذا اجتياح لمصدر من مصادر التشريع فى الإسلام، وهذا المصدر مرتكز أساساً على بعض الآيات القرآنية، مثل الآية التى نقلناها آنفا.

ومثل قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا»(١).

إن ظاهر هذه الآية والآية السابقة يفيد أن هناك سبيل المؤمنين، وأن هناك أولى الأمر، ويفيد أن الله سبحانه وتعالى قد جعل قول هؤلاء عند التنازع هو القول الفصل، وإذا كان التنازع لا يحدث إلا عند افتقارنا إلى نصوص ظاهرة فى القضية محل النزاع، فهل يعنى هذا أن إقرار القرآن لرأى المجتهدين، وإقراره سبيل المؤمنين هو نفسه «الإجماع» المطلوب؟.

---

(١) سورة النساء: آية ٥٩

إن المسألة هنا شائكة أمام الباحث العقلي ، ذلك لأن الاتفاق على رأى واحد ، من قبل الكثيرين، أمر يتوقف فيه العقل — كما سبق أن أشرنا — وقد أقام المخالفون لحجية الإجماع كثيراً من الحجج ، منها : استحالة الاتفاق على حكم واحد ، غير معلوم بالضرورة ، مع الكثرة واختلاف الدواعى فى الاعتراف بالحق والعناد فيه .

ومنها: صعوبة الإجماع أساساً لتفرق المجتهدين فى الأمصار والأقطار ومنها : أن الاتفاق لايكون إلا بعد نقل الحكم إلى المجتهدين ، وبعد حصول العلم باتفاقهم ، وهذا لايكون إلا بعد معرفة كل واحد منهم ، وهو متعذر ، ومنها : أنه لاطريق إلى العلم بحصول الإجماع ، لأن العلم بحصوله ليس علماً وجدانياً ، ولاطريق فيه للعقل ولا للحس ، ومنها : أن بعض المجتهدين قد يستعمل التقية خلافا أو خوفا . أو قد يخالف فلا ينقل ذلك إلينا ، ومنها : أنه يصعب نقل الإجماع لمن يحتج به ، سواء أكان هذا النقل بطريق التواتر أم بطريق الآحاد ، فمن المستبعد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ، ونقل الآحاد غير معمول به فى نقل الإجماع(١).

وهذه الاثارات التى قيلت حول الاجماع كان النظام مصدرها كما يقول بعض الباحثين(٢)، وهى تدل على التدقيق العقلى الجاف، وما كانت أمور الدين قائمة على هذا التحجر الذى يسير معه النظام وأمثاله، فهناك فى العرف الدينى من عرفوا بأهل الثقة ، نظراً لورعهم وتقواهم ، وخوفهم من أن يقال فى دين الله مالم يرضه ، وقد يفتح الله عليهم من مواهبه بفضل تقواهم

(١) الشوكانى : إرشاد الفحول ص ٦٨ ، وانظر : د. أبو ريدة : النظام ص ١٨ ، ١٩

(٢) د. أبو ريدة : النظام ص ١٩

ما به تطمئن قلوبهم حين يستفتون فى أمر ليس فيه نص ، وفى الإسلام أن المجتهد إذا أصاب فله أجران ، وإذا أخطأ فله أجر ، وفى الإسلام استفتاء القلب ، والتطلع إلى مفاتيح الغيب ، ليفيض الله على قلب العالم ما يغلب على ظنه أنه الحق ، ولولا هذا لظلت المستجدات من الأمور غير محكومة بحكم الله .

وقد نقل عن النظام أنه لا يقر الاجماع إلا إذا كان له مستند شرعى ، وتكون الحجة — حينئذ — ليست للإجماع ، وإنما لمستنده ، وعلى كل حال فإن هذه المعارضة لا يمكن أن نحملها على وجه أكثر من أن صاحبها كان ذا منهج عقلى صارم ، لم يكفكف من غلوائه برد اليقين، لأنه كان خفيف الدين ، كما نقلت عنه الروايات والأخبار .

٢ — القياس :

القياس كمصطلح شرعى ، مظهر من مظاهر العقلية الناضجة ، ذلك لأنه يقوم على أعمال النظر فى المسائل التى لا نص فيها لإلحاقها بأخرى فيها نص ، بناء على اتحاد العلة بين الأصل المقيس عليه ، والفرع المقيس ، ولما كان اتحاد العلة بين الأصل والفرع أمراً غير منضبط لدى بعض الباحثين ، لاحتمال أن يكون للأصل خصوصية ليست فى الفرع ، فإن التسليم بحجية القياس ليس مسلما من كل العلماء ، بل من جمهورهم ، ولا شك فى أن هؤلاء الذين لم يقروا القياس كمصدر من مصادر التشريع أصحاب وجهة نظر ، ولم يكن قصدهم إلغاء هذا المصدر، بقدر ما كان إظاراً لغايتهم فى التثبت حين نتناول مسائل الدين ، حتى لا تؤخذ بالتهاون ، والتخفيف ، الذى يخالف ما هو مفروض من التدقيق والتحرى حين التعرض لأحكام الشرع الحنيف .

ولعل هذا الذى أقوله . الذى مر بأذهان الأتقياء من هذه الأمة.

من أولئك الأئمة الذين غلب على منهجهم هذا التحرى وهذا التدقيق . ممن لم يجعلوا لمسائل الرأى والقياس مجالا فى مباحثهم الفقهية ، أمثال : الإمام مالك بن أنس رضى الله عنه ، والإمام محمد بن إدريس الشافعى رضى الله عنه ، والإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه .

وقد نقل عن « النظام » القول بإنكار القياس ، كما أنكره أهل الظاهر ؛ لأنه لا يجوز فى نظره الحكم فى شىء ، إلا بنص من كلام الله أو سنة النبى ﷺ الصحيحة ، وليس المقام مقام تحقيق الخلاف بين القائلين به والمانعين له ، ولكن الذى ينبغى أن أنبه إليه ، هو أن النظام فى رفضه للقياس كان مخالفا لمنهج المعتزلة العام فى نظرتهم إلى هذا المصدر ، وإذا كان منهج المعتزلة معروفا لدى سائر الباحثين بأنه المنهج العقلى ، وإذا كان القياس مظهراً من مظاهر العقل ، فكيف يقف النظام هذا الموقف ، وهو صاحب العقل الطلعة ؟

هل كان النظام يقصد بموقفه هذا ، التدقيق فى استناد الأحكام الشرعية إلى مصادر لا تقبل الجدل والخلاف ؟ أو كان يقصد من وراء ذلك المشاغبة والجدل ، شأنه فى هذا المقام شأن أولئك الذين لا يتركون قضية خلافية حتى يصولوا فيها ويجولوا ؟ الذى اطمئن إليه هو الشق الثانى من الترديد ، ذلك لأن الروح العامة ، التى كانت تسرى فى وجدان هذا المفكر ، كانت تنزع هذا المنزع ، وإلا فلو كان الأمر على خلاف ذلك لكان عليه أن يطمئن إلى أن القياس الشرعى ، قد وقع فعلا من بعض الصحابة ، وقد أقر النبى ﷺ معاذاً حين بعثه إلى اليمن ، على الاجتهاد ، حين لا يكون هناك نص ، وليس الاجتهاد إلا قياس الأشباه والنظائر ، ومن المعلوم أيضاً أن الأحكام الفرعية يكتفى فيها ما يغلب على الظن أنه حكم الله ، وإنكار القياس يعتبر إنكاراً لمصدر هام من مصادر التشريع الإسلامى .

ثم إن الأحكام الشرعية إنما تكون مدركة العلة فى كثير منها ، وقليلها إنما يكون أمراً تعبديا ، ومتى كانت العلة مؤثرة فى الحكم ، فإن تحققها فيما لم يرد فيه نص ، يسوغ للباحث المسلم أن يعدى الحكم إليه مما ورد فيه نص ، وإذن فالقياس الشرعى عملية منضبطة ، وقد أبلى المسلمون بلاء حسنا — أعنى علماء أصول الفقه — فى دراستهم العلة ومسالكها ، بحيث بدت دراستهم لها ، من قبيل تأصيل المنهج العلمى الدقيق ، الذى ينبغى أن يراعى فى عملية التشريع .

وإذن فعملية إنكار القياس لابد أن يكون لها لدى النظام مبرر عقلى ، وإلا كان متعسفا فى هذا الإنكار ، وإذا ذهبنا نتلمس العلة التى اتخذها النظام أساساً فى إنكاره ، فلن نجد أوضح مما ذكره صاحب إرشاد الفحول عنه فى هذا المقام ، حيث قرر أن النظام أنكر القياس فى الشرعيات والعقليات ، وأنه منع من التعبد به فى شرعنا ، وقد علل ذلك بقوله : لأن مبنى الشرع الإسلامى ، هو الجمع بين المختلفات ، والتفريق بين المتماثلات ، وذلك يمنع القياس »(١) .

والصور التى ظهر فيها الجمع بين الأمور المختلفة : والتفريق بين الأمور المتماثلة — كما جاءت فى الشريعة الإسلامية — كثيرة .

فأما تفريقه بين المتماثلات فمن ذلك : أنه فرض الغسل من المنى ، وأبطل الصوم بإنزاله عمداً دون البول والمذى ، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الصبى ، ونقص من عدد الصلاة الرباعية فى حق المسافر الشطر ، دون الثنائية ، وأوجب الصوم على الحائض دون الصلاة ، وحرم النظر إلى العجوز القبيحة الحرة ، وأباحه

---

(١) الشوكانى : إرشاد الفحول ج١ ص ١٨٥

إلى الأمة الحسناء ، وأوجب قطع سارق القليل ، دون غاصب الكثير ، وأوجب جلد القاذف بالزنا دون القاذف بالكفر ، وقبل فى القتل شاهدين دون الزنا ، وفرق فى العـــدة بين الموت والطلاق ، مع استواء حالة الرحم فيهما ، وجعل براءة الرحم بحيضة واحدة فى حق الأمة ، وأما الحرة المطلقة فقد جعل براءة رحمها بثلاث حيضات .

وأما تسويته بين المختلفات فمن ذلك : التسوية بين قتل الصيد عمداً وخطأً فى إيجاب الضمان ، وسوى فى إيجاب القتل بين الردة والزنا ، وسوى فى إيجاب الكفارة ، بين قتل النفس والوطء فى رمضان مع الاختلاف بين الصورتين ، وهذا وذاك مما يبطل الاعتبار بالأمثال ، ويوجب امتناع العمل بالقياس ، من الناحية العقلية(١) .

وقد نقل صاحب الإحكام عن النظام أنه ذكر ذلك فى معرض رده للقياس ، وقرر أن الشرع فى هذا الباب قد جاء على خلاف العقل ، ولا نشك إطلاقا فى أن كلام النظام هنا تعلوه المسحة العقلية ، ولكنه فى نفس الوقت لم يستبطن أسرار التشريع الإسلامى وفلسفته ، وللفقهاء فى إبراز علل الأحكام الشرعية كلام طويل ، ومن المعلوم أن الحكم فى القضية قبل معرفة أصلها ، يكون تسرعا لا معنى له .

ومن العجيب أن النظام فى هذا المقام ، يستشهد بما نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : لو كان هذا الدين يؤخذ بالقياس ، لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ، كما ذكر ما نقل عن أبى بكر رضى الله عنه قال : « أى سماء تظلنى ، وأى أرض تقلنى ، إذا أنا قلت فى آية من كتاب الله بغير ما أراد الله » ولكنه فى نفس الوقت الذى

---

(١) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام حـ ٤ ص ٩

أراد أن يجعل لموقفه سنداً من فعل هذين الصحابيين الجليلين، ظهر بمظهر الطاعن عليهما، المبين لتناقضهما، حيث ذكر أن عمر — على الرغم من تصريحه بمايرد القياس — قد قضى بخلاف ذلك فى قضية الجد، تلك القضية المعروفة فى الميراث بالقضية العمرية، ثم ذكر موقف أبى بكر من مسألة الكلالة، حين قال أقول فيها برأيى .

ولا يمكن أن يفهم من موقف هذين الصحابيين أى تناقض كما توهم النظام، وذلك لأنه غاية مايفيده قول عمر أن الدين لا يؤخذ كله بالقياس بل إن هناك أموراً تعبدية لا تعرف علل الأحكام فيها، وأما قضية الجد فهى تدل على فقه الرجل وتدبره وسعة أفقه وأما ما يفيده كلام أبى بكر، فهو منع الرأى القائم على الهوى، وأما القائم على التحرى والتدقيق، فإن اطمأن إليه القلب، وصادف مراد الله فهو حكمه، وإلا كان حكما بالرأى الخاص، ولا يمثل شرع الله فى شىء .

وعلى كل حال فإن النظام هنا كان جريئاً جداً، وأعتقد أنه كان مجادلا أكثر منه طالباً للحق كما ذكرت ذلك آنفاً، وهذا الموقف يعد أثراً من آثار منهجه العام الذى لا يقر إلا ما يرضى عنه عقله .

ومن الغريب فى هذا المقام أن «الجاحظ» تلميذ النظام المباشر، ينقل لنا عن النظام شذرات تفيد أنه كان يستخدم القياس، غير أنه كان يتسرع فى استخدامه وتطبيقه له، سواء كان هذا التطبيق فى مباحثه العقلية أم الطبيعية أم الشرعية، يقول الجاحظ: «كان النظام جيد القياس، غير أنه كان يتسرع فيه، ويقيس على الخاطر والعارض، والسابق الذى لا يوثق بمثله» (١)، وقد نقل عنه أنه فسق من خان فى مائتى درهم فما فوقها وأنه قاس هذا على نصاب الزكاة .

---

(١) الحيوان : جـ ٥ ص ٣

وإذا كان الأمر هكذا ، فهل يمكن أن نعفى النظام من التناقض فى قضية القياس ؟ ، الحق أنه لا يمكن تبرئته فى هذا المقام ، وأما من يحاول أن يبرئه بناء على أن إنكار القياس عنده يعنى إنكار القول بالرأى الخاص (١)، الذى ليس له مستند شرعى، فإن كلامه فى هذا المقام لا يقبل ، بعد أن نقلنا نصوصا كثيرة تثبت أن الرجل قد أنكر القياس العقلى فى الشرعيات والعقليات معاً ، وبنى إنكاره له فى الشرعيات على الجمع فى بعض الأحكام بين المتفرقات ، والتفريق بين المجتمعات ، وهذا لا يسوغ استخدام القياس .

والذى يلفت النظر هنا ، أن النظام معدود من أصحاب الفكر المتحرر والرأى الذى لا يؤمن بالتقليد ، وكان مقتضى هذا أن يكون موقفه هنا بعكس ماذهب إليه تماما ، لأن القياس عمل من أعمال العقل ، كما سبق أن أشرنا ، كما أن هناك مسألة أخرى لها أهميتها ، لقد حكى بعض المؤرخين له أنه كان يرى أن الحجة إنما تكون فى قول الإمام المعصوم وإذا صح هذا ، فما هو السند الذى يعتمد عليه الإمام المعصوم فى حكمه ؟ إن قيل: إنه العقل ، فان هذا القول لا يسلم أساسا ، لأن كلامه السابق يدل على أن العقل لا يحكم به فى الشرعيات ، لأن الشريعة تفرق بين المتماثل ، وتجمع بين المختلف كما ذكرنا ، وإن قيل :إنه مجرد قول الإمام المعصوم، على اعتبار ما يمتاز به عن غيره من أنه الذى يناط به الكشف عن مراد الله بحكم عصمته ، قيل : هذا كلام لا يحتمل النقاش ، من وجهة النظر العقلية والشرعية الصحيحة ، ذلك لأن العصمة لا تكون إلا لنبى مصطفى ورسول مجتبى ، وأما العصمة بالمعنى الشيعى فلا معنى لها لأنها محض تحكم وافتراء .

---

(١) انظر : د محمد عبد الهادى أبو ريدة النظام ص ٢٧

إعجاز القرآن الكريم :

القرآن الكريم ، كتاب الله الخالد ، ودستوره المعجز ، أعيا ببلاغته وفصاحته أرباب البلاغة والفصاحة من العرب عن أن يحاوره ، وتحداهم فى ذلك حتى ألجمهم ، وقد جاءت فى بعض آياته تلك القضية الحاسمة : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » .

ومعلوم أن طلب المعارضة لا يكون إلا عند التحدى ، وقد نقل إلينا تاريخ القرآن الكريم أن خصماء هذا الدين ، كانوا متشوفين إلى إيجاد منفذ يمكن من خلاله أن يأتوا عليه ، ولو أنهم قدروا على ذلك ، وتم لهم ما أرادوا ، لنقل إلينا ، ولكن الذى عرفناه يقيناً هو عجزهم التام ، فدل هذا على أن القرآن الكريم كتاب غير عادى ، لأنه كلام الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد .

وقد تعددت وجوه إعجاز القرآن الكريم ، حتى استوقفت كثيراً من الباحثين قديماً وحديثاً ، فألفوا فيها المطولات ، وكانت غايتهم من ذلك ، بيان ما لهذا الكتاب من خصائص ، امتاز بها عن بقية الكتب السماوية الأخرى ، فضلا عن نتاج العقل البشرى ، القابل للصواب والخطأ ، بحكم نسبية العقل الإنسانى ، وحدود ملكات الإنسان ومداركه .

وقد كان النظام صاحب رأى واضح فى وجوه إعجاز القرآن الكريم ، خالف فيه إلى حد بعيد ما عليه جمهور الباحثين الذين كتبوا فى هذه القضية ، ذلك لأن هؤلاء يرون أن من أول الأدلة على إعجاز القرآن الكريم ، بلاغته وحسن نظمه وصياغته ، وهى مناط التحدى الذى ألجم القرآن به أرباب البلاغة والفصاحة وبجانب هذا الوجه ، هناك الوجوه الأخرى لهذا

الإعجاز، وهى: الإخبار بالمغيبات التى جاء الواقع فصدقها، مثل قوله تعالى فى أول سورة الروم: «غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون»، كما كشفت البحوث الحديثة عن وجوه شتى للإعجاز القرآنى، مثل إشاراته إلى أسس بعض القوانين العلمية، كما جاء فى قوله تعالى: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء»، وكذلك بعض القوانين الاجتماعية، والنفسية والعقلية، الخ.

وعلى كل حال، فالقرآن الكريم، معرض حافل بكل ما يسد حاجة المتطلع، وما يغطى كل ملكاته ومواهبه، وهو بحق لا تنقضى عجائبه، ولا يخلق من كثرة طول النظر فيه، بل يكشف عن الجديد لكل ناظر، متى حسنت نية الناظر، وشرف مقصده.

ولا بأس هنا من إيراد أوضح المذاهب فى وجوه الإعجاز للقرآن الكريم حتى نستطيع أن نضع رأى النظام بإزائها لنحكم له أو عليه.

يقول صاحب المواقف فى ذلك: «من المتكلمين قوم ذهبوا إلى أن وجه الإعجاز ما اشتمل عليه القرآن من النظم الغريب، المخالف لنظم العرب ونثرهم، فى مطالعه ومقاطعه وفواصله، وعلى هذا الرأى بعض المعتزلة، إلا النظام وهشاما الفوطى، وعباد بن سليمان.

وذهبت طائفة إلى أن وجه الإعجاز كونه فى الدرجة العالية من البلاغة والفصاحة التى لم يعهد مثلها، وعلى هذا الرأى استقر الجاحظ.

وقال القاضى الباقلانى: وجه الإعجاز هو مجموع الأمرين: النظم وكونه فى أعلا درجات البلاغة، وقيل: هو إخباره عن الغائب، وقال قوم: هو عدم اختلافه وتناقضه، مع ما فيه من الطول، واحتجوا بقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا».

وذهبت طائفة إلى أن إعجازه بالصرفة ، بمعنى أن الله صرفهم عن معارضته والإتيان بمثله ، قبل التحدى ، مع قدرتهم على ذلك ، واختلف هؤلاء فى وجه الصرفة .

فذهب الأستاذ أبو اسحق الأسفرينى من الأشاعرة والنظام من المعتزلة ، إلى أن الله صرفهم ، بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة ، مع توفر الأسباب الداعية لذلك ، خصوصا بعد التحدى والتبكيت بالعجز .

وقال الشريف الرضى من الشيعة، إن معنى الصرفة أن الله سلبهم العلوم التى يحتاج إليها فى المعارضة ، (١) .

ويظهر أن أساس تصوير رأى النظام فى هذه القضية ، هو ما حكاه الأشعرى عنه ، فقد نقل عنه الشهرستانى أن النظام قال : القرآن معجز من جهة الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم، لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله ، بلاغة وفصاحة ونظما ، (٢) .

مما تقدم نعلم أن النظام يعارض إعجاز القرآن من حيث بلاغته وحسن صياغته ، ويقر وجهاً للإعجاز هو الأخبار بالغيب ، وأما الجانب الآخر، جانب البلاغة فإنه يرى أن العرب لو تركوا وشأنهم فى هذا المقام لاستطاعوا أن يحاكوا القرآن .

والحق أن هذا الرأى غريب وغير معقول ، إذ كيف يصرف الله دواعى العرب عن الإتيان بمثله ثم يتحداهم بعد ذلك؟. ما أشبه هذا القول

(١) الإيجى : المواقف : ج ٨ ص ٢٤٣ — ٢٤٦ بتصرف .
(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٣٩

بمن قيـــد شخصاً بحيث أصبح مغلول الرجلين واليدين ثم طلب إليه أن يصارعه ، فهل يكون هـذا الطلب معقولا آنذاك ؟ إن التحدى الحقيقى لا يكون إلا عند توافر الدواعى للمعارضة ، والحرية المطلقة فى إبراز عوامل الظهور والتفوق ، وإلا كان التحدى لا معنى له .

لذلك نقرر هنا أن النظام كان غير موفق ، لا من الناحية الدينية فحسب ، وهى التى تقرر أن القرآن معجز ، لخصائصه التى لا تتوفر لأسلوب سواه ، وإنما من الناحية العقلية أيضاً كما وضحنا .

ولنا أن نقول أيضا : إن لازم مذهب النظام ومن شايعه هنا أن القرآن الكريم الذى هو كلام الله ، إنما يكون من قبيل الكلام العادى الذى يمكن أن يعارض ، عند عدم صرف الدواعى ، وإذا كان هذا من ناحية الإمكان العقلى فقط ، وليس من الناحية الواقعية ، فإنه - بلا شك - يترك فى نفس سامعه أثرا لا يرضى عن الوضع الحقيقى للقرآن الكريم .

ثم إن هناك سؤالا على جانب كبير من الأهميـــة ، وهو : كيف يستنكر النظام أن يكون القرآن الكريم فى درجة من البلاغة والفصاحة لا تقارن بها بلاغة البلغاء ، وهو يعلم تفاوت أساليب البشر فى التعبير عن مكنون نفوسهم ؟ وإذا كان الواقع يقر هذا ، أفلا يقر العقل أن يكون القرآن فى درجة وحده فى هذه الناحية ؟ ويكون ذلك أمراً طبيعياً بدون صرف الدواعى عن المعارضة ؟

إن أولئك الذين يدافعون عن النظام فى هذه القضية كانوا عاطفيين أو بمعنى آخر كانوا متعصبين له ، لأنهم سووا بين موقفه هذا ، وبين موقف القائلين بإعجاز القرآن لبلاغته ، وهم جمهور الباحثين ، بل نكاد نلمح من كلامهم تفضيل موقفه على موقف هؤلاء . يقول الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى ذلك : « وإذا كان فى رأى الأشعرى يرفع لشأن القرآن ،

ووضع له فى درجة لا يبلغها البشر ، ففى رأى النظام هدم لأمل كل من تحدثه نفسه بالقدرة على المعارضة ، وجدع لأنف كل متطاول ، وهو أكثر قطعا عن الإتيان بمثله ، وأبلغ فى تقرير الإعجاز بلفظه ومعناه »(١)

فى هذا القول مبالغة فى تقدير موقف النظام ، وتفسير له على غير وجهه الصحيح .

وقد كان أولى بالدفاع عن النظام فى هذا المقام ، المجادل الأول عن المعتزلة ، وأعنى به : الخياط ، الذى انتصر لهم فى كتابه المعـــروف بالانتصار ، ولكن يبدو أن موقف النظام هنا لم يعجبه ، ولذلك مر عليه بتصوير رأيه تصويراً لم يمس فيه بيان وجه الإعجاز، اللهم إلا الوجه الذى ذكره وهو إخباره عن الغيوب ، يقول فى ذلك : « إن القرآن عند النظام حجة للنبى عليه الصلاة والسلام من وجوه ، مثل ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، وإخباره بما فى نفوس قوم بما سيقولون »(٢)

ولم يذكر مسألة إنكاره للإعجاز البلاغى واللغوى ، بناء على القول بالصرفة ، ولو كان قد استحسن منه هذا الرأى لذكره .

ويبدو أن المخالفة لما عليه الجمهور فى مثل هذه القضية ، إنما تكون من خصائص أمثال النظام فى تفكيرهم ، وإن كانت تبتنى على وجهة من النظر مبررة فى نظرهم ، وفى نظر من يعجبه مثل هذه الآراء ، لذا رأينا نفراً من المفكرين الذين أتوا بعد النظام يقتفون أثره من القول بعدم الإعجاز اللغوى فى ذاته ، ولم نجد أصرح من المفكر الظاهرى المعروف « ابن حزم » فى هذا المقام فقد قال فى ذلك : « وقد ظن قوم أن عجز العرب ومن تلاهم من سائر البلغاء عن معارضة القرآن ، إنما هو لكون القرآن فى أعلا طبقات البلاغة ، وهذا خطأ شديد ، ولو كان كذلك

(١) النظام ص ٣٩ (٢) الانتصار ص ٢٧

— وقد أبى الله عز وجل أن يكون — لما كان حينئذ معجزة ؛ لأن هذه صفة كل سابق فى طبقته ، والشىء الذى هو كذلك ، وإن كان قد سبق فى وقت ما ، فلا يؤمن أن يأتى فى غد ما يقاربه ، بل ما يفوقه ، ولكن الإعجاز فى ذلك ، إنما هو أن الله عز وجل حال بين العباد و بين أن يأتوا بمثله ، ورفع عنهم القوة فى ذلك (١) .

وكان تأثير « النظام » الأكبر فى تلميذه « الجاحظ » فقد قرر نفس الرأى الذى قرره فى الإعجاز ، وقد عقد لذلك فصلا فى كتابه « حجج النبوة » عنوانه « فصل فى كراهة امتناعهم عن المعارضة لعجزهم عنها » ثم قال « رفع الله من أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن ، بعد أن تحداهم الرسول ﷺ بنظمه : ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه(٢) .

النظام والحديث النبوى :

جاء فى لسان الميزان لابن حجر العسقلانى ، نقلا عن كتاب «الانتصار» لأبى العباس بن العاص ، أن النظام كان من أشد الناس ازدراء على أهل الحديث ، ولقد بلغ من استخفافه بهم ، أن وصفهم بما يقرب من وصف الحق سبحانه وتعالى لبنى إسرائيل ، حين قال فيهم : « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القــوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدى القوم الظالمين »(٣) فهذه الآية تقرر أن بنى إسرائيل كانوا غير مدركين لحقيقة ما أنزل الله عليهم من الحق ، بحيث اختلط فى أذهانهم ما هو صحيح بغير ما ليس كذلك ، وأصبحوا لا يميزون

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل حـ٥ صـ١٢٥ .
(٢) الجاحظ : حجج النبوة صـ١٢٠ وانظر أيضا : الحيوان حـ٤ صـ٣٢
(٣) سورة الجمعة : آية ٥

بمثل هذا الوصف قال النظام عن المحدثين ، لقد وصفهم بقوله :

زوامل للأسفار لا علم عندهم   بما تحتوى إلا كعلم الأباعر

أما عن رأيه فى الحديث ، فقد نقل عنه أنه يرى أن حجية العقل تنسخ الأحاديث ، وقد صدق الواقع هذه الحقيقة ، فالجاحظ — وهو تلميذه الأمين — يحكى عنه أنه كان لا يحفل كثيراً بالأحاديث التى تفضل السنور على الكلب ، يقول فى ذلك : « قال إبراهيم : قدمتم السنور على الكلب . ورويتم أن النبى ﷺ أمر بقتل الكلاب ، واستحياء السنانير وتربيتها ، كقوله عند مسألته عنها : إنهن من الطوافات عليكم ، ثم قلتم فى سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم ، ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم ﷺ (١) »

فالظاهر من هذا الخطاب هو الاستخفاف بالحديث وأهله ، وبيان تناقضه ، ففى نظره : كيف يفضل السنور على الكلب مع ما للأخير من فائدة ، بل فوائد ، ألم يكن هو الحيوان الأليف الأمين ، الذى أحل الله صيده فى قوله تعالى «فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه» ؟

غير أن هناك حكاية أخرى عن النظام فى هذا المقام رواها الجاحظ لو صحت نسبتها إليه لتغير الحكم عليه تماما ، يقول فيها : « بلغنى وأنا حدث . أن النبى ﷺ ، نهى عن اجتثاث فم القرب ، والشرب منه ، قال فكنت أقول : إن لهذا الحديث لشأنا ، وماذا فى الشرب من فم القربة حتى يجىء فيه هذا النهى ؟ حتى قيل إن رجلا شرب من فم قربة ، فوكعته حية فمات ، وإن الحيات تدخل فى أفواه القرب ، فعلمت أن كل شىء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهباً وإن جهلته (٢) .

وإذا كانت المسألة هذه ، قد جاءت بها هاتان الروايتان المتعارضتان ،

---

(١) الحيوان ج ٢ ص ٥٥   (٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٨٨ .

فعلى أيهما نعتمد حتى نعطى حكما صحيحا على النظام فى هذا المقام ؟ الحق أن الرواية الأولى لها أنصارها الذين يؤخذ من كلامهم ازدراء النظام بالحديث وأهله كما ذكرنا ، وأما الثانية فلم يذكرها — فيما نعلم — إلا تلميذه الجاحظ .

وغاية مايمكن أن يقال هنا : أن النظام لم يكن من المفكرين الذين يحفلون بالحديث إلا إذا لم يعارض بالعقل ، وفى هذا تجاوز لمنهج المحدثين إلى حد كبير ، ذلك لأن لهم أصولا ، بها يقبلون الحديث أو يردونه ، بصرف النظر عن مسألة الموافقة أو المخالفة لقضايا العقل ، ويظهر أن هذا قدر مشترك بين أولئك الذين استولت الدراسات النظرية العقلية على عقولهم ، فلم يعطوا للآثار قدراً إلا بما لا يتعارض مع الحقيقة العقلية ، ولما كانت الحقائق ليست كلها من هذا القبيل ، فإن هذا الاتجاه يعد تجاوزاً لمنهج الدين فى وضعه الصحيح .

النظام بين أنصاره وخصومه :

النظام ليس رجلا عاديا ، ولما كان هكذا ، فقد اختلفت فيه الأنظار بين مؤيد له فى مذهبه ، ومعارض يرى فيه خروجا على العقل والدين ، فأما أنصاره فكثيرون ، وأما معارضوه فكثيرون أيضا ، ولعل فى هذا مايدل على نباهة الرجل وعلو شأنه ، فمن أنصاره القدامى ، تلميذه الجاحظ الذى تأثر باستاذه تأثراً يكاد يملك عليه أقطار نفسه ، وقد دافع عنه كثيراً ووضح كثيراً من آرائه ، ومن أنصاره أيضا ، المدافع الأكبر عن المعتزلة « الخياط » وقد كان للنظام مكان بارز فى تصديه لخصمهم المعروف « ابن الراوندى » حتى بدت آراء النظام فى أغلب الأحيان مبررة فى نظر الخياط ، وقد رأينا أيضا كيف ناصره ابن حزم فى القول بالصرفة فى إعجاز القرآن ، هؤلاء هم بعض أنصاره من القدماء .

وأما من المحدثين والمعاصرين فقد أعجب به بعض المستشرقين منهم : « هورفيتز » و « هورتن » وإن كان الأول قد حاول ربط آرائه بآراء الرواقية فى كثير من الأحيان ، ومن الباحثين المسلمين المعاصرين ، نرى الدكتور أحمد أمين يكتب عنه صفحات طوالا ، كلها تقدير له وإعجاب بشخصيته العلمية المتحررة ونزعته التجديدية .

وأما الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، فقد ذهب فى تقديره مذهبا علميا ، حيث سرد آراءه الفلسفية والكلامية ، وبين أصولها وآثارها ، كما أظهر الرجل بمظهر المدافع البارع عن الإسلام ، ضد الاتجاهات المنحرفة من دهرية ومانوية وديصانية وفلاسفة ، حتى شبهه بالإمام الغزالى حجة الإسلام ، بل لا يستبعد إطلاقا أن يكون الغزالى قد أفاد من ردود النظام على الفلاسفة(١) .

وقد قرر أن ظهور النظام كان حداً فاصلا فى تاريخ المعتزلة بخاصة وفى تاريخ الإسلام عامة ، حيث أنهج لهم سبلا ، وفتق لهم أموراً عمتهم بها المنفعة ، وشملتهم بها النعمة(٢) .

وأما الأستاذ الدكتور على سامى النشار ، فقد عقب على دراسته له بقوله : « وحسبه أنه جعل من المذهب الكلامى فلسفة نظرية ، صدرت عن أصالة مطلقة ، وفكر مبدع »(٣) .

وأما خصومه فعلى رأسهم ابن الراوندى ، وقد حاول أن يفضح المعتزلة عامة والنظام على وجه أخص ، ولا شك فى أن كثيراً من آرائه كانت تعوزها الموضوعية والحياد العلمى ، وقد تبعه فى منهجه هذا

---

(١) النظام ص ١٧٨ (٢) نفس المصدر

(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٥٠٣

« البغدادى » صاحب « الفرق بين الفرق » وأبو المظفر الأسفراييني ، كتاب « التبصير فى الدين » والشهرستانى إلى حد ما ، وكذلك ابن قتيبة من المحدثين . فقد كتب عنه صفحات طوالا فى كتابه « تأويل مختلف الحديث » ولا يخلو كلامه فى كثير من الأحيان عن تحامل ظاهر ، ووصف صريح بما لا يليق .

تعقيب :

فى نهاية حديثنا عن النظام لا يسعنا إلا القول بأن الرجل كان صاحب رأى ، وأن منهجه العلمى العميق ، قد تحول بعلم الكلام إلى ما يقرب من الفلسفة النظرية ، إن لم يكن هى ، وذلك بحكم استعداده الفطرى أولا ، وسعة ثقافته ثانياً ، وأنه يعتبر علامة بارزة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وأن اجتهاداته التى رأيناه فيها جريئاً على رأى الجمهور كرأيه فى الإجماع والتواتر والقياس والحديث وإعجاز القرآن ، لم يكن فيها قاصداً للنيل من الدين ، ولا لمخالفة ما عليه علماء الأمة بقصد المخالفة ، لأنه ما من مسألة خالف فيها إلا وكانت وجهة نظره بارزة ، ودليله عليها واضحاً ، وأما ما تجاوز ذلك مما يتعلق بالقلوب ، فإن مرده إلى الله ، الذى يعلم السر وأخفى .

ثم إذا كان حديثنا عن النظام قد طال ، فانما كان ذلك عن قصد ، لأن الرجل يعتبر بحق محور الفكر النظرى الذى آمنت به مدرسة الاعتزال عموما ، وفى سرد آرائه إبراز لآخر ما انتهت إليه هذه المدرسة فى فهمها القضايا العقيدة فى ضوء ثقافتها الفلسفية الواسعة .

الفصل الرابع

الأشعرية ومنهجهم فى دراسة العقيدة

تمهيـــد :

كان بوسعنا أن نأتى على بقية أعلام المدرسة الاعتزالية بالدراسة والبحث ، ولكننا آثرنا الوقوف على دراسة الشخصيات الأربعة فى الفصل السابق وهم : واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، اللذان يمثلان دور نشأة علم الكلام الاعتزالى ، والعلاف والنظام باعتبارهما يمثلان طوراً جديداً فيه برزت معالم المذهب الاعتزالى الكلامى ، وهذه الدراسة تمثل الخط الذى رسمناه لأنفسنا فى هذا الجزء من الكتاب .

والآن سندرس مذهباً جديداً ظهر كرد فعل للإتجاه السابق ونعنى به الإتجاه الأشعرى وتطوراته لدى فلاسفة ومفكرى المذهب ، وسيتبين لنا مدى التطور الذى حدث فيه لدى أتباع الأشعرى كالباقلانى والجوينى والغزالى والرازى . وسنرى أيضاً إلى أى حد حاول هذا المذهب أن يحتفظ لنفسه بأنه مذهب أهل السنة والجماعة ، وسنرى كذلك الجذور العميقة التى انبثق منها فكر ممثليه ، سواء فى ذلك الأصول المعروفة من القرآن الكريم والسنة المطهرة ، أم الآراء التى قال بها بعض الأئمـــة السابقين ، وسنعرف كذلك الخطوط الفاصلة والرابطة بين هذا الاتجاه والاتجاهات الأخرى ، ونرجو أن نوفق فى بيان ذلك كله .

تصوير الشهرستانى للمذهب السنى :

ذكر الشهرستانى أن « الصفاتية » أى الذين يثبتون لله تعالى الصفات القديمة التى وردت بها النصوص الدينية إنما هم سلف هذه الأمة ، وأن من اقتفى أثرهم كان على مذهب السلف ، أهل السنة ، والجماعة ، يقول فى ذلك : « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، والجلال والإكرام والخلود ، والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ، ولا يؤولون ذلك ... ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة » (١) .

ولا نعتقد أن تصوير الشهرستانى للمسألة دقيق ، وبخاصة فيما يتعلق بالسلف إذ جعل أخص أوصافهم إثبات الصفات ، ولما كان إثبات الصفات قدراً مشتركا بينهم وبين غيرهم ، وبخاصة الكرامية ، فإننا نرى أن هذا لا يحدد معالم المنهج السلفى تحديد دقيقاً .

ولكن الذى يفيده هذا النص أن الاتجاه ، الذى جعل محور بحوثه العقدية إثبات الصفات التى ورد بها النص ، دون إعمال نظر من تأويل أو تشبيه ، بل أثبت مع نفى المماثلة ، إنما أخذ هذه الصبغة كرد فعل للاتجاه الاعتزالى الذى غالى فى نفى الصفات ، وبهذا يظهر أن كثيراً من الآراء والمذاهب ، إنما كان ينشأ بمقتضى نظرية الأفعال وردودها إلى حد بعيد .

والحق أن هناك قدراً مشتركا بين ثلاثة اتجاهات معروفة فى دراسة العقائد وهى : الإتجاه السلفى والاتجاه الأشعرى ، واتجاه الكرامية ،

(١) الملل والنحل حـ ١ صـ ١٢٤

فى دائرة إثبات الصفات ، غير أن هناك معالم رئيسية يمكن أن تشكل حدوداً فاصلة بين هذه الاتجاهات الثلاثة ، فالسلف(١) يقوم منهجهم على : أن يثبتوا لله ما أثبته لنفسه ، وما أثبته له رسوله ﷺ ، من غير تشبيه أو تمثيل ولا تأويل أو تعطيل ، ويفوضون علم حقائق المتشابه إلى علم الله سبحانه وتعالى ، وبهذا تظهر العقيدة فى نظرهم سهلة المأخذ ، واضحة المعالم ، ويقطعون دابر الوهم ، حين تعرض للخواطر ، المماثلة بين الله وبعض خلقه بقولهم : كل ماخطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك ، يقرأون فى النفى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » وفى الإثبات قوله جل شأنه « وهو السميع البصير » وينهجون منهج القرآن فى الإثبـــات المفصل ، والنفى المجمل ، وأما بقية المباحث الأخرى فى علم الكلام ، فإن ظاهر النص هو الذى يحكمهم فى ذلك ، وإذا أشكل عليهم أمر فيما يتعلق بهذا الظاهر فوضوا علمه إلى الله تبارك وتعالى .

أما الاتجاه الأشعرى فإنه ظهر على يد مؤسس المذهب بمظهر لايختلف إطلاقا عن مذهب السلف ، ويعتبر كتاب « الإبانة » للأشعرى تصويراً دقيقاً لهذا المذهب فى مرحلته المبكرة ، غير أن صاحب المدرسة نفسه ونعنى به أبا الحسن الأشعرى قد ظهرت له آراء فى كتابين معروفين له غير هذا الكتاب المشار إليه ، وهما « اللمع ، واستحسان الخوض فى علم الكلام » تعد هذه الآراء بعيدة إلى حد كبير عن آرائه فى كتابه الأول ، ويبدو أن حركة تطور المجتمع الإسلامى ، بفضل ماتجاوب فى أرجائه من آراء شاذة ، كانت تقتضى المواجهة بمنطق العقل ، كانت السبب وراء هذا وقد بلغ المذهب ذروته على يد من أتى بعـــد مؤسسه ، مثل : الباقلانى والجوينى والغزالى والرازى ، حتى برزت معالمه كمذهب انطلق من النص الدينى بعقل متفتح جمع بين المنقول والمعقول فى وحدة وانسجام ، كما يرى أصحابه ، كما سنبينه فيما بعد .

(١) سيأتى تفصيل منهجهم فى الفصل السادس من هذا الكتاب .

وأما الإتجاه الكرامى فإنه آثر الوقوف عند الظاهر الذى جاء به النص الدينى وكان من جراء ذلك أن وقع فى التشبيه والتجسيم، وبخاصة على يد من جاء بعد مؤسس المذهب محمد بن عبدالله ابن كرام (١).

ولما كان الإتجاه الكرامى لا يمثل الفكر الإسلامى الأصيل، بل يمثل جانباً متطرفاً تأثر ببعض المؤثرات التى نشأت فى غير البيئة الإسلامية الصحيحة، فإننا لن نتحدث عنه أكثر من هذا وسنتركه وسنعمد إلى الاتجاه الأشعرى لنبرز معالمه: ونبين أثره فى علم الكلام.

سلف الأشعرية

١ — ابن كلاب:

يذكر المؤرخون للعقائد أن المدرسة الأشعرية لم تنشأ من فراغ، وإنما كانت امتداداً لآراء بعض المفكرين الذين مثلوا الفكر الإسلامى قبلها، ويخصون بالذكر: عبد الله ابن سعيد بن كلاب، وأبو العباس القلانسى، والحارث المحاسبى، وقد ظهر هؤلاء الثلاثة فى القرن الثالث الهجرى، وكانت لهم مواقف مشهورة مع المخالفين لعقيدة أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف والفرق الأخرى، وبخاصة أصحاب الاتجاه الاعتزالى، وكان ابن كلاب أول متكلم من أهل السنة ينازل المعتزلة فى ميدان الحجاج عن عقيدته الإيمانية حتى قيل إنه ناظر أحدهم أمام المأمون ودحره.

---

(١) انظر: أساس التقديس، للإمام الرازى، ففيه تصوير دقيق لآراء الكرامية والرد عليها، وانظر أيضاً، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٢٩٨ للدكتور على سامى النشار.

وقد أدى هذا إلى حقد المعتزلة عليه ، كما حقد عليه أيضاً الشيعة ، وقد عده ابن النديم من نابتة الحشوية كما وصفه عباد بن سليمان المعتزلى بأنه نصرانى ، لأنه كان يقول إن كلام الله هو الله .

الذات والصفات عند ابن كلاب :

من المشاكل الكلامية التى استغرقت كثيراً من جهد الباحثين فى علم الكلام مشكلة الذات وعلاقتها بالصفات ، بل إن الأمر قد اتسع حتى شمل الفلاسفة والصوفية . ذلك لأن تصور هذه المشكلة يكون على وجهين :

الوجه الأول : يقول بقدم الصفات ومغايرتها من حيث مفهومها للذات ، وهنا تنشأ مشكلة تعدد القدماء فى نظر من يتوهم ذلك .

الوجه الثانى : يقول بعدم المغايرة بينهما ، بمعنى أن تكون الصفات هى عين الذات ، وليست زائدة عليها وهنا تنشأ مشكلة أيضا ، وهى عدم المغايرة بينهما مع أن مفهومها مختلف ، كما يترتب على هذا الوجه أن تختلط أيضا مفاهيم الصفات ، فلا يكون هناك فرق بين القدرة والإرادة إلخ ، ويكون الحمل الوارد فى مثل قوله تعالى «وهو العزيز الغفور»، «وهو على كل شىء قدير»، «وهو السميع البصير» حملا صورياً، بمعنى أن يكون المحمول هو نفس الموضوع . لأن الصفة هى عين الموصوف . وفى هذا إشكال منطقى . لأنه يؤدى إلى حمل الشىء على نفسه .

ومما لا شك فيه أن الأنظار هنا ترقب المشكلة من مناظير متغايرة ، ورؤى مختلفة ، وإن كانت الغاية — فيما أعلم — واحدة ، وهى إثبات وتأكيد « التنزيه الإلهى » المطلق .

ومنشأ هذه المشكلة إنما جاء من النظر إليها فى ضوء المفاهيم التى أرستها بعض الفلسفات التى أدلت بدلوها فيها ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة التى قام تصورها للذات الإلهية على « البساطة » المطلقة ، التى تعنى عدم التعدد

والتركيب فى الذات الإلهية ، من ذات وصفــة حتى ، ولو كان ذلك فى التصور الذهنى فقط .

ولقد راقت هذه الفكرة بعض المفكرين الإسلاميين فامتدحوها وآمنوا بها وتصوروا العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها من خلالها ، فجاءت مباحثهم فيها تنكر زيادة الصفات على الذات ، وقد حاولوا تأكيد هذه القضية بطريق الزام خصومهم بما يترتب على مذهبهم حين قالوا بالتغاير بينهما ، وزيادة الصفات على الذات من القول بتعدد القدماء ، حتى تخطت المسألة دائرة النقاش العقـلى الهادىء إلى ساحة التكفير والمروق عن الدين ، ففى تصور هؤلاء أن النصارى قد كفروا حين قالوا بالأقانيم الثلاثة ، وإذن فمن يثبت صفات زائدة على الذات يكون كالنصارى إن لم يكن أدخل فى الكفر منهم .

وإزاء هذا الموقف لايمكن لمن يثبتون زيادة الصفات أن يسكتوا ، وإنما تحدثوا بما يفيد أن من ينكر ذلك فقد عطل الذات الإلهية عن قيام صفاتها بها ، وظهور وصف « التعطيل » من قبل « المثبتين » يخفى وراءه الحكم بالكفر أيضاً ، وبهذا يظهر أن ساحة الفكر آنذاك كانت مسرحاً لهذا الصراع الذى يتهم أطرافه بعضهم بعضاً ، ولا نشك فى أن السلطة الزمنية قد ساعدت على قيام هذا الصراع الفكرى ، بل شجعت عليه ، باعتباره مظهراً من مظاهر الحيوية الحضارية ، وإلا فكيف نفسر أن تقف دولة المأمون والمعتصم والواثق بجانب الفكر الاعتزالى ، بل وتعتنقه ، وتجعله مذهبها الرسمى، فى وجه فكر أهل السنة والجماعة المنبثق من التصور الإسلامى الأصيل !

تلك هى المشكلة فى إطارها الصحيح ، وإذا كنا بصدد بيان رأى ابن كلاب فيها ، فإنما مهدنا له بما تقدم حتى نعرف الدوافع التى حملته

على القول الذى ذهب إليه ، وتؤكد ماسبق أن ذكرناه من قبل ، من أن كثيراً من الآراء والأفكار ، قد نشأ كرد فعل لآراء وأفكار سابقة مغايرة .

يرى ابن كلاب أن الله سبحانه وتعالى أزلى ، تفرد وحده فى الأزل قبل أن يخلق الخلق حيث لازمان ولا مكان ، لأنهما حادثان ، ولكنه مع هذا فوق عرشه ، وهو ليس بجسم،وهو يرى يوم القيامة بالأبصار ، لا أمام الرائى ولا خلفه : ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ، ولا فوقه ولا تحته(١) .

والناظر فى هذا الكلام ، يلاحظ أنه يمثل مورداً خصباً لكلام أبى الحسن الأشعرى الذى قاله فى الإبانة ، كما يمثل الروح العامة التى اتبعها الأشاعرة ، وهى الإثبات مع نفى المماثلة ، فالله سبحانه وتعالى أزلى،والعالم حادث وهو فوق العرش وهو يرى بالأبصار يوم القيامة ، وكل اللوازم المترتبة على بعض هذه الآراء ليست لازمة لأن ما يقال على الله يخالف ما يقال على غيره .

ولا شك فى أن هذه النظرة تدل على عمق ابن كلاب فى رؤيته للغة ، وما يمكن أن تحدثه من خداع حين تستعمل فى المعانى الإلهية والمعانى الإنسانية معاً ، ويبدو أن أهل السنة والجماعة كانوا يضعون نصب أعينهم دائماً قوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » وأن من سواهم من بقية الفرق الأخرى كانوا يجهدون أنفسهم فى تخريج المسائل ، حين يغيب عنهم معنى هذه الآية الكريمة .

وأما عن الصفات الإلهية ، فقد أثبتها ابن كلاب ، كما جاءت فى القرآن الكريم باعتبارها معانى قديمة زائدة على الذات ، فقرر أن الله لم يزل

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٢١٦

حياً عالماً قديراً سميعاً بصيراً عزيزاً ، لا بذاته كما يرى المعتزلة ، وإنما على المعنى الذى تقرره العقول السليمة ، فمعنى أن الله عالم أن له صفة زائدة على ذاته هى العلم ، ومعنى أنه قادر ، أن له صفة زائدة علـى ذاته هى القدرة إلخ .

ويظهر أن ابن كلاب هو أول من وضع هذه القضية التى تبين علاقة الصفات بالذات ، وهى أنها ، لا هى هو ، ولا هى غيره ، ولا يمكن أن توضع هذه القضية هـذا الوضع مالم يكن وراءها فكر ناضج ، ذلك لأن الذى يفهم منها لأول وهلة ، أنها تحمل معنى التناقض ، إذ كيف تكون الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات ، حقاً إن فهم الأشاعرة للقضية قد حل الإشكال على اعتبار أن المغايرة بينهما إنما تكون من حيث المفهوم ، ومن ثم صح قولهم إنهـا ليست عين الذات ، ولكنهم فى نفس الوقت يقولون إنها ليست غيرها ، على اعتبار الوحدة بينهما فى الواقع ، فالله سبحانه وتعالى واحد فى ذاته وفى صفاته وفى أفعاله ، وكونه موصوفاً بالصفات التى ورد بها الشرع ، وكون هذه الصفات معانى زائدة على الذات ، فإن هذا لا يقتضى تكثراً فى ذاته ، فهو واحد مهما تعددت صفاته .

ويظهر أن وضع هذه القضية بهذا التصوير ، إنما يدل على ما كان يجرى فى البيئة الإسلامية من جدال حول أصول العقيدة ، ذلك الصراع الذى كان المعتزلة والجهمية وغيرهما من منكرى الصفات يمثلون أحد أطرافه كما أشرنا .

ومما يؤثر عن ابن كلاب أنه كان يطلق اسم « الصفة » على كل ما أضيف إلى الحق سبحانه وتعالى من وجه ويد وعين ، مما عرف لدى الذين جاءوا بعده بالصفات الخبرية كما نقل عنه أنه كان يقول إن الله شىء لا كالأشياء .

ولم يستمد شيئيته من غيره ، بل من ذاته ، كما أن صفة الوجود لديه هي عين ماهيته .

وعلى كل حال فقد ظهرت آراء ابن كلاب الكلامية ، لتكون تدعيما لما جاء به ظاهر القرآن والسنة فى بيان علاقة الصفات بالذات ، فى ثوب يدل على عمق التفكير ، والفهم الحقيقى لأصول العقيدة .

ولقد كان لموقفه هذا ، الأثر الواضح فى المعارضة التى توجهت إليه من المعتزلة والشيعة ، وأوضح من خالفه فى مذهبه الكلامى ، المفكر الشيعى المعروف ، جمال الدين أبو القاسم الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلى ، وقد أفرد له صفحات طوالا فى كتابه « منهاج الكرامة فى إثبات الإمامة » ، كما انتقده فى موقفه هذا القاضى عبد الجبار فى كتابه « المحيط بالتكليف » .

غير أن هذه الآراء الممتازة ، قد قيض الله لها من يرد على ناقديها ، وكان ابن تيمية من أشهر المفكرين المسلمين الذين دافعوا عنها ، فى كتابه الممتاز « منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية » وكانت له وقفات طويلة مع ابن المطهر الحلى حيث بين مافى رده على ابن كلاب من تهافت(١) .

ومما يدل على عـــدم فهم العلاقة بين الصفات والذات كما صورها ابن كلاب ، أن ناقديه قالوا : أنه يترتب على القول بإثبات صفات قديمة مع الذات تعدد القدماء ، وقد رد عليهم ابن تيمية فى هذا المقام قائلا ، هذا ليس صوابا ، لأن المعانى — أى الصفات — ليست خارجة عن

---

(١) انظر : ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢٣٥ ، وانظر أيضا : د . النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢٧٠ — ٢٧٢

مسمى اسم الله عند مثبتي الصفات ، إنها زائدة على الذات المجردة ، لا على الذات المتصفة بالصفات، واسم الله الذي يتناول الذات المتصفة بالصفات، ليس هو اسماً للذات المجردة ، حتى يقولوا نحن نثبت قدماء مع الله ، ويذكر ابن تيمية أن طائفة من مثبتي الصفات كابن كلاب . لا تقول في الصفات وحدها إنها قديمة ، حتى لا تقول بتعدد القدماء لما منعت النفاة هذا الإطلاق ، بل تقول : «الله بصفاته قديم »(١) ، وعلى هذا فالصفات ليست قائمة بذاتها كأقانيم النصارى ، لأنها قائمة بالموصوف ، وهو الله سبحانه وتعالى .

ولابن كلاب رأى واضح في نفي قيام الحوادث بذات الله جل شأنه، ويبدو أنه كان يعارض بهذا الرأي بعض الكرامية والحشوية ومدعي الانتساب إلى السلف ، ممن جوزوا ذلك ، وهنا يظهر أن الرجل كان حريصاً على أن تظل العقيدة بعيدة عن الانحراف ، لأن في تجويز قيام الحوادث بالذات قدحاً في معنى التنزيه الإلهي ، لأن الحوادث لا تقوم إلا بحادث ، ولأنها من ناحية أخرى تؤدي إلى انفعال من قامت به ، والله سبحانه وتعالى فوق ذلك كله .

إنه هنا يتوافق مع مذهب المعتزلة الذين أنكروا قيام الحوادث بذات الله ، ولكن هذا التوافق لم يكن وليد التأثر بهم ، لأنه عارضهم في كثير من المواقف كما رأينا . بل كان وليد تفكيره الخاص .

القرآن الكريم :

عاصر ابن كلاب مشكلة القرآن ، وعرف الآراء التي قيلت فيها ، عرف رأي الإمام أحمد بن حنبل ، ورأى خصومه من المعتزلة ، وكيف أرادت

---

(١) نفس المصدر .

دولة العباسيين آنذاك أن تجعل القول بخلق القرآن عقيدتها الرسمية ، فقرر فى وضوح أن القرآن الكريم كلام الله الأزلى ، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلما . وأن كلامه صفة له ، قائمة بذاته . وأنه قديم بكلامه، وأنه معنى واحد قائم بذات الله هو الأمر والنهى والاستخبار ؛ إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة (١) .

ويظهر أن ابن كلاب كان يرى أن المعنى بالقرآن هو : صفة الكلام ، وهى المعنى النفسى لا الحروف ولا الأصوات . وإلا كان متناقضا فى موقفه من الإمام أحمد بن حنبل ، لأنه لم يفرق بين المعنى النفسى القديم ، والحروف والأصوات حين سئل عن ذلك .

ومن المسائل التى تتصل بهذا المقام ماذهب إليه ابن كلاب من القول بوحدة الكلام وإن تعددت أساليب التعبير عنه من نهى أو أمر أو خبر أو استخبار أو استفهام إلخ .

وهذا مقتضى فهم القرآن — وصفة الكلام — بالمعنى النفسى ، وإلا فلو تعدد الكلام بتعدد أساليب التعبير ، لأمكن أن تتعدد الصفة الواحدة بتعدد تعلقاتها ، وهذا لا يقره العقل .

الإيمان .

نقل تاج الدين السبكى عن ابن كلاب أنه كان يرى أن الإيمان جماع أمرين اثنين : معرفة بموضوعه ، وإقرار اللسان به . والناظر إلى هذا التعريف يدرك أن عنصر التصديق والإقرار القلبى مفقود منه ويدرك كذلك أن ابن كلاب وقف بالإيمان عند بعض الآراء التى قيلت فيه ،

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة . جـ ٣ ص ٢١

مما يفيد أنه أمر ظاهري ، وليس أمراً باطنياً قلبياً . ولكن عند التدقيق يظهر أن ابن كلاب يقر المعنى الباطنى للإيمان لأن الإقرار باللسان عنده ، إذا ضمت إليه المعرفة بموضوع الإيمان ، إنما يعبر عن معنى قلبى صدق به القلب واطمأن إليه الصدر ، ويستفاد هذا مما ذكره السبكى عن الأشعرية فى هذا المقام . يقول فى ذلك : إن القول بأن الإيمان تصديق القلب، وأن النطق لابد له منه . هو رأى أبى الحسن الأشعرى والباقلانى وأبى اسحق والكبار من تلاميذ الأشعرى . ولأبى الحسن الأشعرى قولان فى معنى التصديق ، فطوراً يقول : هو المعرفة ، وطوراً يقول : هو قول النفس المتضمن للمعرفة ، ثم يعبر عنه باللسان ، فيسمى الاقرار باللسان تصديقاً

وكذلك العمل بالأركان ، لحكم دلالة الحال، كما أن الاقرار تصديق لحكم دلالة المقال ، فالمعنى القائم فى النفس هو الأصـــل المدلول عليه والاقرار والعمل دليلان . ثم يقول السبكى،وهذا يدانى مذهب ابن كلاب فى الإيمان(١) .

ولكنى لاأرتاح إلى ماذهب إليه فى هذا المقام ، ذلك لأن الإقرار باللسان قد يكون نفاقا ، كما أن العمل بالأركان قد يكون رياء ، فهل يستقيم بعد ذلك أن يقال بأن الإيمان إقرار باللسان مع المعرفة ؟

إن القول بأن مجرد الإقرار دليل على وجود الأصل ، وهو الدليل الذى يعبر عن المدلول ، قول لابد أن يؤخذ بعين الحيطة والحذر ، إذ لابد مع هذا من قيام قرائن غير مجرد الاقرار والعمل ، تدل على أن هذا المقر ليس منافقاً ، هذه القرائن تظهر من سيرة المقر ومدى انفعاله ، وأثر الإيمان فى سلوكه فإن كان سلوكه قويماً ، كان صادق الإيمان ، وإن

---

(١) طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٥ — ٤٩

كان على خلاف ذلك كان منافقا ، أو على أقل تقدير ، غير كامل الإيمان في نظر من يقول بزيادة الإيمان ونقصانه .

وعلى الرغم من تحفظنا هذا فإن قول ابن كلاب هنا محل تقدير ، لأنه شارك فى قضية كلامية دار حولها نقاش كثير ، ومنذ عصر أبى حنيفة ، بل منذ عصر الحسن البصرى ومسألة الإيمان محل أخذ ورد ، ولكل فيها وجهة نظر ، من حيث مفهومه ؛ ومن حيث قبوله للزيادة والنقصان ، أو أنه ليس كذلك ، ويبدو أن ابن كلاب حين قرر مفهوم الإيمان على هذا النحو ، إنما كان يقصد الإقرار بمعناه الحقيق الذى يفيده ظاهر اللغة ، لأن معناه : إظهار مافى النفس ، وإذا لم يكن كذلك لم يكن إقراراً، بل كان كلاما لامدلول له

كما يظهر أن إدخال عنصر المعرفة فى مفهوم الإيمان أمر له دلالته عند هذا المفكر ، لأنه يعنى بها — فيما أعتقد — النظر وطرح التقليد ، وبخاصة فى حق من تؤهله مواهبه لذلك وهنا يأخذ الإيمان معنى عميقا ، لايكون عرضة التشويش والتضليل .

ولا شك فى أن هذه الرؤية لها أصولها من القرآن الكريم الذى أقام الإيمان بالله سبحانه وتعالى على دلائل يدركها العقل وتحسها النفس من الآيات الآفاقية والأنفسية ، وصدق الله العظيم حيث يقول :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »(١) كما ذكر القرآن أن الإيمان بوحدانية الحق سبحانه ، لا يقوم إلا على العلم « فاعلم أنه لا إله إلا الله »(٢) « وشهد الله أنه لا إله إلا هو . والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط »(٣)

---

(١) سورة فصلت آية : ٥٣ (٢) سورة محمد آية : ١٩

(٣) سورة آل عمران آية : ١٨

إن العلم الذى يكشف عن سنن الله الكونية والنفسية والاجتماعية ، هو خير طريق إلى معرفة الحق ، وتعميق الإيمان به فى نفس العالم ، من ثم رأينا القرآن يبين أن أكثر الناس خشية لله، إنما هم العلماء،الذين يزدادون معرفة بآياته وسننه فى كونه المنثور وكتابه المسطور ، وفى خفايا النفس وحنايا الصدور ، وصدق الله العظيم حيث قال « إنما يخشى الله من عباده العلماء »(١) :

الهيولى والصورة :

لم يقف ابن كلاب عند القضايا التى أشرنا إليها ، ولكنه تطرق فى نظرته الكلامية إلى بعض القضايا الأخرى التى كان لهـــا نصيب من الدراسة لدى كثير من الباحثين ، وأهم هذه القضايا ما يتصل بالجانب الطبيعى للفكر .

لقد ذهب كثير من الباحثين قبله وفى عصره إلى أن الأجسام الطبيعية مركبة من الهيولى والصورة التى قال بهما أرسطو وأتباعه، كما قرروا أن تركيبها المادى ينتهى بها إلى أجزاء لا تتجزأ .

وقد رأينا عند دراستنا للنظام كيف أخذت هذه المسألة جهداً كبيراً من المفكرين ، ومنه على وجه أخص ، ونلمح هنا أن ابن كلاب قد أدلى بدلوه فى هذه القضية ،لم يقبل القول بتركب الأجسام من الهيولى والصورة من الناحية العقلية ، كما لم يقبل انتهاء تركيبها المادى إلى أجزاء لا تتجزأ .

ولكن المنقول عنه هنا لا يمكن أن يعطينا بيانا واضحاً فى رده هذا ، ويظهر أن المسألة لم تكن لديه ذات بال بحيث يعطيها قـــدراً كافياً من الدراسة ، ويمكن أن يكون هذا الرد قائماً على اعتبار أن تفسير الأجسام

(١) سورة فاطر آية ٢٨

وتركيبها بهذا التصور، يعتبر تحديداً لمقدورات الله، لأن الله وحده هو الأعلم بما خلق وكيف خلق، وماهية الخلق، وإذن لجميع التصورات الفلسفية التي تحاول تفسير الخلق على أي نوع من التصور، لا تصيب الحقيقة.

كما يمكن تفسير ذلك على معنى آخر، فالأفكار الفلسفية الواردة التي ألقت بظلالها في محيط الفكر الإسلامي منذ عصر الترجمة، أخذت طريقها إلى قلوب وعقول بعض المفكرين الإسلاميين، وقد رأينا من قبل كيف كانت للنظام والعلاف آراء مشبعة بالروح الفلسفية. ومن الممكن أن يكون لهذا المد الفلسفي، أثر في موقف ابن كلاب هنا، حيث رفض كل تصور لا يمكن أن يكون له أساس في البيئة الإسلامية.

ومن المعروف أن فكرة الهيولى والصورة فكرة فلسفية أرسطية، كما أن فكرة انقسام الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ فكرة فلسفية مادية ديمقريطية.

ولا يمكن أن نفسر موقف ابن كلاب هنا بأنه موقف يضاد كل جديد كما يحلو لبعض الباحثين، ذلك لأن القضية الأساسية في نظر كل مفكر، هي المحافظة على الأصول أولا، والأخذ من الفكر الوارد بما لا يتعارض مع هذه الأصول.

وإذا كانت الأفكار والآراء الواردة لم تكن قد تحددت معالمها تماما بالنسبة للدين في عصر ابن كلاب، فإنها في العصور التي تلت عصره كانت واضحة العلاقة بالدين — موافقة أو مخالفة —، وكان الإمام الغزالي حجة الإسلام خير من وضح هذه العلاقة في كتابه الممتاز تهافت الفلاسفة.

ابن كلاب سلف الأشعرية :

يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن مؤسس المدرسة الأشعرية الإمام أبا الحسن الأشعرى قد أفاد كثيراً من آراء ابن كلاب ، بعد أن انخلع من مذهب الاعتزال واعتنق مذهب أهل السنة والجماعة . بل يذهب إلى ماهو أبعد من ذلك ، فيرى — فى مقام المقارنة بين آراء الرجلين — تفضيل ابن كلاب على الأشعرى ، ويصفه بأنه أقرب إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، الذى يمثله الإمام أحمد من الأشعرى ، ويظهر أن فى هذا الحكم تسرعاً من ابن تيمية على الإمام الأشعرى ، ومرجع ذلك إلى الحساسية التى لدى شيخ الإسلام من المتكلمين عامة ، ومن الأشعرية بصفة خاصة ، وقد تبلورت هذه الحساسية ، فيما أطلقه خصوم الأشعرية عليهم من أنهم التحفوا مذهب أهل السنة تقية من الحنابلة ، وبخاصة إمام المدرسة كما أشرنا .

هذه آراء ابن كلاب ، وتلك مكانته فى علم الكلام ، وهو يعد باختصار ، الداعى إلى علم كلام مبتغياً الدفاع عن العقيدة ، كما جاءت فى الكتاب والسنة ، فيه من النظر العقلى الشىء الكثير ، ولولا ذلك لما استطاع أن ينازل خصوم المذهب السنى من المعتزلة والشيعة(١) ، وهذه الآراء تعتبر أساساً لكثير من آراء الأشعرية ، كما سنرى .

---

(١) يذكر المؤرخون للعقائد أن ابن كلاب ألف الكتب الآتية : الصفات — خلق الأفعال — الرد على المعتزلة ، غير أنها ذابت فى كثير من كتب المؤرخين .

٢ — أبو العباس القلانسى :

من معاصرى ابن كلاب ، ومن المناصرين لمذهب أهل السنة والجماعة .
يذكر صاحب « الفرق بين الفرق » أنه ألف مايزيد على المائة والخمسين
كتاباً ، وله فى الرد على النظام رسائل كثيرة(١) .

ونحن لا نحفل كثيراً بكلام البغدادى عن سلف الأشعرية ، لما عرف
عنه من التعصب لهم ، فى الوقت الذى نراه يبالغ فى التحامل على خصومهم
وبخاصة المعتزلة .

ويذكر ابن تيمية عن « القلانسى » أنه كان أقرب إلى مذهب الإمام
أحمد بن حنبل من صديقه « ابن كلاب » يشاركه فى هــذا أبو الحسن
الأشعرى ، وأبو الحسن على بن مهدى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى ،
ولكن التدقيق فى الآراء المنسوبة إلى القلانسى ، ترينا أنه لم يخالف
ابن كلاب مخالفة ذات بال ، فقد اتفق معه فى رأيه فى كلام الله سبحانه
وتعالى ، فقرر أنه معنى واحد قديم ، ولا يتصف فى الأزل بأنه أمر ونهى
وخبر واستخبار لأن هذه الأمور حادثة ، وهذه المسألة متصلة بأخرى
وهى نفى قيام الحوادث بذاته جل شأنه ، ويظهر أن هذه المسألة هى التى
جعلت بعض الحنابلة المتطرفين — وبخاصة ابن خزيمة — يتهمون
ابن كلاب والقلانسى ومن شايعهما ، بأنهم حادوا عن طريق أهل السنة
والجماعة ، لأن ابن خزيمة وأمثاله ، لا يتورعون من القول بقيام الحوادث
بذات الله سبحانه وتعالى ، إطلاقاً للمشيئة ، وأنه تعالى دائم الفعل فى
الأزل ، وأن مشيئته تابعة لفعله .

ويظهر هذا من رد ابن خزيمة على هذا السؤال الذى توجه به إليه

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٢١

بعض أتباعه : ماذا تقول فى كلام الله ، أقديم لم يزل ، أو يثبت خلقه عند اختياره تعالى أن يتكلم به ؟ فأجاب : « الذى أقول به ، أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق ، ومن قال إن القرآن أو شيئاً منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق ، أو يقول إن الله يتكلم بعد ما كان لا يتكلم به فى الأزل ، أو يقول إن أفعال الله مخلوقة ... فهو عندى جهمى ، يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه » .

ففى هذا النص يظهر أن الله لم يزل متكلماً فاعلا لما يريد ، وأن من قال بخلاف ذلك فليس على مذهب أهل السنة والجماعة . ويبدو أن القلانسى لم يحفل كثيراً بالقول بقدم الفعل ، وما يمكن أن ينطوى عليه من التسلسل فى الآثار فى الماضى ، وقيام الحوادث بذات الله تعالى .

وللقلانسى آراء أخرى ، تدل على أن الرجل كانت له مشاركات فى المسائل الكلامية من ذلك :

(أ) رأيه فى الإيمان ، فقد ذهب إلى أنه يزيد وينقص ، لأن معناه : الانقياد والطاعة سراً وعلناً ، ولما كانت الطاعات قابلة للزيادة والنقص ، كان الإيمان كذلك .

(ب) يرى إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، وقد ذهب الأشعرية إلى هذا الرأى ، غير أن مؤسس المدرسة لم يوافقه على ذلك .

هذا ، فضلا عن رأيه فى الذات والصفات ، وهى آراء تربطه بالكلابية تماماً ، لم يأت فيها بجديد .

وحسبنا هذا القدر من الحديث عن « القلانسى » باعتباره ركناً من الأركان التى وطدت مذهب أهل السنة والجماعة بمعناه العلمى ، الذى انتهى إلى الأشعرية بعد ذلك .

٣ — المحاسبى :

الحارث المحاسبى لم يشتهر كمتكلم ، وإنما عرف عنه أنه صوفى ممتاز ، سار فى تصوفه على طريق القرآن والسنة ، وكانت أذواقه وتصريحاته فى التصوف ، ملهمة لحجة الإسلام الغزالى إلى حد بعيد ، وقد شكلت مع آراء أبى طالب المكى فيما أودعه فى كتابه « قوت القلوب » المعين الثر ، الذى شرب منه أبو حامد .

ومع هذا فقد قرر بعض المؤرخين أن المحاسبى قد وافق ابن كلاب والقلانسى فى كثير من الآراء التى قالا بها . كما يذكرون أن سبب هجر الإمام أحمد بن حنبل له ، أنه كان متصوفاً ، يتكلم فى خطرات القلب ، ووساوس النفس ، وهذا — فى نظره — ليس من الإسلام ، كما أنه كان من أتباع ابن كلاب فى آرائه الكلامية . وقد دافع عنها دفاع الفاهم لها ، المؤمن بها ، فى كتابه « فهم القرآن » .

وبالجملة ، فإن المدرسة الأشعرية قد وجدت أمامها الطريق ممهداً ، فيما خلفه ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى من آراء كلامية كانت ملهمة لمفكريها الكبار فى تأكيد المنهج الذى دافع عن أصول العقيدة بعقلية متفتحة ، وجاء محافظاً على ظاهر النص ومعطيات العقل .

الأشعرية

أبو الحسن الأشعرى :

يعد الإمام أبو الحسن الأشعرى من أئمة الإسلام الكبار، الذين تركوا آثاراً بارزة فى الفكر الإسلامى ، وقد استوقفت شخصيته كثيراً من الباحثين فى الشرق وفى الغرب على السواء . لما لها من التأثير البارز فى الحياة

الروحية والفكرية ، ومن الواضح أن الأشعرى قد توزعت حياته بين مذهب الاعتزال ، ثم تركه إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، بعد أن ظهر له أن الحق هو ما كان عليه السلف ، وليس لنا أن نقف طويلا أمام قصة انتقاله من الاعتزال وتركه له ، ففيها كلام يطول ، وتحقيقه لا يجدى كثيراً ، ويهمنا أن نقف على أبرز آرائه الكلامية ، ومدى ما فيها من ارتباط بأصول العقيدة التى جاء بها القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

وقد ظهرت آراؤه فى كتاب « الإبانة » مرتبطة إلى حد بعيد بالمنهج السلفى ، الذى يقوم على تأسيس العقيدة من الكتاب والسنة ، بحيث يثبت لله ما أثبته لنفسه ، وما أثبته له رسوله ﷺ : من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل ، وقد جاء فى هذه الرسالة مجمل الآراء كما يلى :

قال : فإن قال قائل : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذى به تقولون ، وديانتكم التى بها تدينون ، قيل له : قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل ، وبسنة نبينا ﷺ ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته ، وأجزل مثوبته قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ، لأنه الإمام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين » .

« وجملة قولنا : أنا نقر بالله وملائكته ، وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل إله واحد . لا إله إلا هو ، فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالهدى ودين الحق ، وأن

الجنة حق ، والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وأن الله استوى على عرشه ، كما قال : « الرحمن على العرش استوى » ، وأن له وجهاً ، كما قال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » وأن له يدين بلا كيف كما قال « خلقت بيدى » وكما قال « بل يداه مبسوطتان » وأن له عيناً بلا كيف كما قال : « تجرى بأعيننا » ، وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالا(١) » .

والحق أن كتاب الإبانة على الرغم من صغره ، يحتوى على أصول العقيدة ، التى يقرها السلف .

وهنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهى : هل يعد كتاب « الإبانة » النموذج الأمثل لمنهج الأشعرى العقدى ، أولا ؟ والإجابة على هذا السؤال أخذت صوراً متعددة لدى الباحثين ، ذلك لأن للأشعرى كتاباً آخر فى العقيدة هو كتاب « اللمع » ، وفيه يبتعد عن المنهج السلفى الذى يقوم على التسليم والتفويض ، ويظهر فيه ملامح العقلية الجدلية ، التى يمكن أن تدافع عما تعتقد دفاعا منظما .

ووجود هذين الكتابين بهاتين الروحين المختلفتين ، جعل بعض الباحثين يركز على كتاب « اللمع » باعتباره الكاشف عن منهجه الحقيقى ، وبذلك يقرر أن « الإبانة » إنما كان تعبيراً عن ضغط خارجى وقع على الإمام الأشعرى ، إما من أهله ، وإما خشية من الحنابلة ، ومن الباحثين من أخذ المسألة بمنطق هادىء فقرر أن كراهية الأشعرى للاعتزال هى التى جعلته يكتب الإبانة بهذه الروح السلفية ، ثم لما تبين له أن الدفاع عن العقيدة يقتضى مواجهة الآراء الشاذة بمنطق العقل ، ولما تبين له أيضاً أن حمل بعض النصوص على ظاهرها قد يوقع فى التجسيم والتشبيه ، ولا سيما

---

(١) الإبانة ص ٢ ط ١ القاهرة سنة ١٩٧٧ تحقيق د. فوقية حسين

في البيئات غير المثقفة ، كان هذا كله أدعى لأن يعدل من منهجه السلفي الصارم إلى منهج معتدل ، يزواج فيه بين ظاهر النص وما يوحي به العقل(١) .

ومما لا شك فيه أن شخصية الإمام الأشعري كانت أهلا لأن توجد فيها هاتان الظاهرتان ، ظاهرة المحافظة التي يمثلها كتاب الإبانة .وظاهرة التحرر إلى حد ما التي يمثلها كتاب اللمع ، فالرجل ذكي طلعة،يدرك ما يدور حوله من آراء ، وما تعج به البيئة الإسلامية من مذاهب، تحتاج إلى فهم النص من منظور لا يلغي العقل ، وإذا صح ما نذهب إليه ، فإن تقويمه بغير هذا لا يكون صحيحاً . من ثم نرى أن الآراء التي قيلت فيه ، بعيدة عن هذا التقويم ، إنما كان مردها ، إما لعدم فهم الأمور في إطارها الصحيح ، وإما الطعن على الرجل بما ليس فيه .

حقاً لقد رأى الأشعري أن من الخير للجماعة ، أن يلتقي العقليون والنصيون على منهج وسط ، يوحد القلوب ، ويجمع الصفوف ، في إطار يحترم النص والعقل معا(٢) :

ويتأكد هذا الذي نذهب إليه ، إذا طالعنا الرسائل التي كتبها مابين عام٣٠٠هـحتى عام٣٢٠هـ ، وهي في معظمها رسائل ألفها في الرد على المعتزلة — وقد كان خبيراً بما في منهجهم من نقاط الضعف— والراوندية،وأهل التثنية ، والمجسمة والفلاسفة .

---

(١) انظر : د. محمد نصار : المدرسة السلفية : ص٥٦٦ ، وانظر أيضاً: د. حمودة غرابة ، في مقدمته لكتاب « اللمع » للأشعري ، ط القاهرة سنة١٩٥٣ .

(٢) د. حمودة غرابة ، الأشعري : ص٦٧ط . القاهرة .

وفى رسالته فى الرد على الفلاسفة بصفة أخص ، ما يدل على سعة ثقافته ، وخبرته بمذاهب الخصوم ، حتى عده البارون « كارادوفو » هو الذى مهد السبيل للغزالى فى الرد على الفلاسفة فى كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة »(١) .

تفصيل بعض آرائه :

أولا : فى المنهج :

ربما ظن من عرف أن الإمام الأشعرى قد تحول عن الاعتزال إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، أن الرجل يكره الخوض فى علم الكلام . كما كان الحال عند السلف ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك . فقد جاء فى رسالته « استحسان الخوض فى علم الكلام » ما يدل على أن الدفاع عن العقيدة بمنهج يتلاءم مع طبيعة الظروف ، من المسائل الهامة فى الدين ، لأن الإسلام من شأنه أن يضع الأصول العامة للمنهج ، وأما تفصيلاته فقد تركها للعقل ليخطط له بما يتفق مع التوجيه الكريم ، الذى بينه الحق سبحانه وتعالى فى قوله : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن(٢) ... » .

وفى هذا المقام يقرر أن هناك جماعة ثقل عليهم النظر — ربما يقصد بهم الغلاة من الحنابلة — قد طعنوا فى من أراد تأييد الدين بالكلام ، وتعللوا بأن الاصطلاحات التى يستعملها المتكلمون ، وكذلك الموضوعات التى يجادلون فيها ، كحديثهم عن الحركة والسكون ، والجواهر والأعراض ، والجزء الذى لا يتجزأ والطفرة والكمون إلخ ، هذه كلها

---

(١) البارون كارادوفو : الغزالى : ص ٢٧ ط. القاهرة سنة ١٩٦١ .
(٢) سورة النحل آية ١٢٥

بدع لم يكن لها أساس عند النبي ﷺ والصحابة من بعده والتابعين من بعدهم .

ويرد الأشعري على هؤلاء هنا رداً جدلياً ، إذ يقرر أن حكمهم على المتكلمين بأنهم مبتدعون ، هو أيضاً من قبيل الابتداع : لأنه لم يؤثر عن النبي ﷺ ، ولا عن أحد من الصحابة أنه قال بتبديع من تكلم فى هذه الأمور ، وينقض فكرة الوصف بالابتداع والضلال لكل مستحدث ، لأنه قد حدث فى تاريخ الأمة كثير من الاجتهادات فى الأمور الشرعية ، وقد أقرت الأمة ذلك ، لأنها لا تجتمع على ضلالة .

وبالجملة فإن هذه الرسالة تبين أن الأشعري صاحب عقل متفتح . وأن المنهج الذى رضيه . إنما هو ذلك الذى يقوم على احترام ظاهر النص ، عند عدم المعارض العقلى ، فإن وجد هذا المعارض فالتفويض هو الأمر الذى ينبغى أن يكون .

هذا بالنسبة إلى موقف الباحث نفسه أمام قضايا العقيدة ، أما منهجه بالإضافة إلى ما يحدث فى المجتمع من آراء ومذاهب ، فإن دراستها ومعرفتها والحكم عليها بميزان الشرع والعقل المنفعل بالوحى . هو المطلوب أما تركها وعدم الخوض فيها ، اعتماداً على أنها أمور مستحدثة مبتدعة ، فهذا يرفضه الأشعري(١) .

إنه يستلهم فى منهجه هذا . روح القرآن الكريم ، التى تبين لنا أنه معرض حافل بالرد على شبهات الخصوم . وأن مهمته الأساسية ، إنما كانت إصلاح العقائد ببيان ما عليه الناس من زيغ وضلال ، لحيناً وجه

---

(٢) استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٤ وما بعدها ط . حيدر أباد سنة ١٩٣٢ م .

الرسول ﷺ بهذا الإنكار : « ما أنزل الله على بشر من شيء »(١) يريد القائل بيان إنكار نبوته ﷺ ، أنزل الله عليه الرد بقوله : « قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى »(٢) وهــذا النسق من الرد يرينا طريقة الإلزام التى رسخها القرآن الكريم فى منهجه هذا ، لأن المنكر لتنزيل كتاب من الله على محمد ﷺ ، رجل يهودى يؤمن بأن موسى عليه السلام ، رسول الله إلى بنى إسرائيل ، أنزل الله تعالى عليه التوراة ، فاذا ادعى أن القرآن الكريم لم ينزل على محمد ﷺ فيــلزمه حينئذ أن يكون موسى عليه السلام لم ينزل عليه كتاب و بالتالى ليس رسولا .

ولما جاء مشركو مكة إلى الرسول ﷺ ، يقولون له ، حين نزل عليهم قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم »(٣) ، إن عيسى وعزيز والملائكة سيكونون حصب جهنم ، لأنهم معبودون ، قال الله تعالى فى الرد عليهم : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون »(٤) .

وفوق هذا هناك كثير من الآيات القرآنية الكريمة التى تصور عقائد المنكرين ، فى مجال الإلهيات والنبوات والسمعيات ، ثم ترد على إنكارهم بما يفحم ، فدل هذا كله على أن الخوض فى الكلام ، بقصد الدفاع عن العقيدة الصحيحة ، أمر تفرضه طبيعة الإسلام ، لأن خصومه يحاولون — كثيراً — النيل منه ، ولكن لن ينالوا منه شيئا ، لأن دين الله هو الحق ، وبه نزل ، والحق واضح أبلج ، والباطل لا دليل معه ، ولا برهان عليه ، وكل ما مع أنصاره ، إنما هى شبهات ظنوها أدلة وما هى منها فى شيء .

---

(١) سورة الأنعام آية ٩١ (٢) سورة الأنعام آية ١٩
(٣) سورة الأنبياء ٩٨ (٤) سورة الأنبياء آية ١٠٢

من هذا الذى سقناه يتبين لنا حقيقة هامة هى : أن الأشعرى إذا عددناه حنبلياً بعد تحوله عن المعتزلة ، فليس معنى ذلك أن حنبليته كانت تعنى الرفض للخوض فى مسائل الدين عندما تكون الحاجة داعية إلى ذلك بل كانت تعنى : أن قلبه كان مملوءاً بما جاء به ظاهر الكتاب والسنة ، وأن عقله كان متفتحاً على ثقافة عصره ، وعلى ما عند الآخرين من عقائد وآراء هذه الآراء وتلك العقائد ، لا بد من أن يكون للإسلام فيها حكم ، وإذن فنهج الأشعرى منهج محافظ على النصوص الدينية ، مع حسن فهم لها ، ودفاع عنها بما يقره العقل ، ويمليه الواقع .

ثانياً فى القضايا والمسائل :

هناك بعض الآراء يتميز بها المذهب الأشعرى عن غيره من المذاهب الكلامية الأخرى ، بحيث أصبح لا يذكر هذا المذهب ، إلا وتذكر معه هذه الآراء ، جاءت على لسان الإمام الأشعرى ، ودعمها أنصاره من بعده . وقد كانت بياناً لموقف أصحاب هذه المدرسة من القضايا موضوع البحث وفى نفس الوقت كانت رداً على غيرهم من أرباب المذاهب والاتجاهات الأخرى . من ثم نلاحظ أن هذه المدرسة مثلت دوراً هاماً فى الرد على آراء المخالفين ، لما ارتضته من آراء ، وأنها جعلت النص الدينى منطلقاً أساسياً لها ، وأما العقل فقد كان مدعماً وناصراً له بخلاف المعتزلة ، الذين جعلوا للعقل سلطاناً على النص ، وبخلاف منهج الحشوية والمجسمة الذين ألغوا العقل ، فكانت النتيجة لذلك أن وقعوا فى التشبيه والتجسيم كما أشرنا سابقاً .

الله والعــالم

يتحدث الأشعرى عن الحق سبحانه وتعالى ، حديث المؤمن الواثق بأن كل مايجرى فى الكون من أحداث ، إنما مرجعه إلى قدرة الله سبحانه وتعالى ، وأن مظاهر التبديل والتحول من عناصر الكون ، دليل واضح على وجود الله جل شأنه ، وفى تقرير هذه القضية ، رد على الطبيعيين الذين يرجعون التأثير فى الكون إلى عناصره ، بحيث يخلون أن يكون له إله مدبر حكيم ، وفى نفس الوقت يمثل هذا الاتجاه رداً على المعتزلة الذين يقررون أن الله سبحانه وتعالى لايفعل الشر ، بل لايقدر على فعله عند بعضهم، وكأنهم بهذا يجعلون للقدرة الإلهية حداً تقف عنده .

يقول الأشعرى فى بيان عموم القدرة الإلهية وتأثيرها فى أحداث الكون : « إذا لم يكن من المعقول أن يتحول القطن إلى ثوب منسوج من تلقاء نفسه ، والمدر إلى آجر ثم إلى بيت شامخ من غير بان ، ولاصانع، فليس من المعقول أن ينتقل الإنسان فى أدوار حياته المختلفة بذاته ، والدليل على ذلك أنه وهو فى غاية كماله الجسمى والعقلى ، لايستطيع أن يخلق لنفسه حاسة ، ولا أن يضيف إلى جسمه عضواً جديداً ، وإذن فلابد من القول بأن كائناً آخر ، هو الذى أعطاه هذه الأشياء ونقله من طور إلى طور ، حتى صار بشراً سوياً ، ومايقال على الإنسان ، يقال على غيره من الكائنات الأخرى ، وعلى هذا فالعالم بأسره فى حاجة إلى خالق مدبر حكيم ، يسير به إلى الغاية المقصودة منه(١) .

ويشير الأشعرى إلى نقطة هامة فى هذا المقام ، ربما كانت من نتاج البحث الفلسفى الذى بدأ فى عصره يأخذ دوره بجانب المباحث العقدية

---

(١) الأشعرى : اللمع : ص ٢٢

الأخرى ، وأعنى بهذه النقطة ما أثير حول « العالم » من حيث القدم — كما قررته الفلسفة — والحدوث ، كما قرره وآمن به الأشعرى أخذاً من ظاهر بعض النصوص الدينية ، إنه هنا يبين أن العالم حادث ، ودليل حدوثه ما ذكرناه من تحول عناصره من حال إلى حال ، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يمكن أن نتصور الذات الإلهية فى الأزل ؟ هل يمكن أن نتصور الحق سبحانه وتعالى معطلا عن الفعل ؟ إن لازم القول بحدوث العالم ظاهر فى تقرير هذه القضية ويستلزم هذا — عقلا — أن يكون الله سبحانه وتعالى متصفاً بضد القدرة على الفعل ، وهو العجز ، ويستلزم هذا أيضاً أن يكون وصف العجز قديماً وما ثبت قدمه استحال عدمه ، وإذن فطروء القدرة بعد ذلك مستحيل ، فيستحيل بذلك وجود العالم ، ولما كان العالم موجوداً ، كان ذلك دليلا على قدم الفعل . وهذا ما يتنافى مع القول بحدوثه .

يظهر من تصوير الأشعرى للمسألة ، أنه يردد نفس الأفكار التى قال بها الفلاسفة الإسلاميون الذين قالوا بقدم العالم ، ومن الممكن أن يكون قد عرفها عن طريق الجدل الذى كان معروفاً آنذاك بين المدارس الكلامية وبخاصة المعتزلة ، وبين الفلاسفة ، ومن المعلوم أنه فى منتصف القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجرى كانت الفلسفة قد أخذت طريقها نحو عقول كثير من الباحثين .

وفى هذه الفترة ظهر الفارابى ، صاحب الاتجاه المعروف فى الفلسفة الإسلامية ، ذلك الذى يقوم على محاولة التوفيق بين الدين وعناصر الفكر الفلسفى ، وكان القول بقدم العالم من الآراء البارزة فى هذه الفلسفة ، اعتماداً على أن القول بحدوثه يثير الإشكالات ، التى صورها الأشعرى آنفاً(١) .

---

(١) انظر بالتفصيل ماذكره الغزالى فى الرد على الفلاسفه القائلين بقدم العالم ، فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٦٠

لقد أجاب الأشعرى على هذه المسألة بأن الله سبحانه وتعالى كان فى الأزل غير فاعل للعالم ، وأن العالم وجد بعد عدم ، ولا يستلزم هذا أن يكون الله جل شأنه فى الأزل معطلا . أو موصوفا بالعجز ، وعالل هذا بأنه ليس للفعل ضد ، هو « ليس بفعل » حتى يجب بنفى الفعل عن الفاعل فى الأزل موجود ضده ، لأن الموجود إذا لم يكن فعلا ، كان قديما ، والقديم لا يضاد المحدثات ، ولا يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى عاجزاً فى الأزل أو تاركا للخلق وغير راغب فيه ، إذا لم يكن فاعلا ، لأن العجز لا يضاد الفعل ، بل يضاد القدرة ، بدليل أن الله سبحانه يخلق فينا الحركة مع عجزه عنها ، فلو كان الفعل للحركة مضاداً للعجز عنها ، لما استطاع أن يخلقها فينا ، والله سبحانه لا يستطيع أن يخلق فينا العلم مع الموت ، لأن الموت ضد العلم ، وإذا ثبت أن العجز ضداً للفعل ، لم يجب بنفى الفعل فى الأزل ثبوت العجز أزلا(١) .

وكلام الأشعرى هنا صريح فى أن الله سبحانه وتعالى كان قادراً على خلق العالم أزلا وليس عاجزاً عنه ، وكونه لم يفعله إلا فيما لا يزال ، فإن فى ذلك إيحاء إلى أن إرادته لإيجاده أزلا لم تتعلق به ، وفى هذا الذى ذكره الشيخ أبو الحسن ، فهم صحيح للمسألة ، لأن القول بأزلية العالم قول بالضرورة فى الايجاد ، وهذا لا يتصور مع وجود صفة الارادة التى تخصص الممكن فى وقت دون وقت ، على أى وجه كان هذا التخصيص .

إنه بين ببراعة عقلية فى هذا المقام أن القول بحدوث العالم يؤكد ثبوت الصفات لله رب العالمين ، فالخالق للعالم لابد أن يكون قادراً حيا ، عليما مريداً إلخ .

وإذن فأسبقية الصفات التى يستلزمها الخلق المحكم والايجاد المنظم .

---

(١) اللمع : ص ٢٤

أمر يقبله العقل ولا يرده ، ولا يترتب على هذا إطلاقا أن يكون سبحانه وتعالى موصوفا بأضدادها عند القول بالحدوث ، لأن صفاته ليست إضافية بحسب تعلقاتها بل هي صفات مطلقة ، هي له سبحانه وتعالى قبل متعلقاتها من المعلومات والمقدورات والمرادات إلخ .

ويشير الشيخ أبو الحسن إلى دليل الغائية والنظام الكونى ، ويرتكز على أساسين بارزين هنا .

الأول : آيات القرآن الكريم التى تبين أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق العالم على هذا النظام المحكم ، ثم تركه يؤثر بعضه فى بعض ، بل إنه يمده كل آن بالعناية والرعاية حتى يحفظ عليه وجوده على الصورة التى خلقه عليها .

الثانية : الضرورية العقلية التى تؤكد أن العناية والنظام فى الكون لا يمكن أن يكونا أمراً عفوياً .

ويستنتج من هذين الأساسين أن الله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له ، لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله . يقول فى ذلك : « لا يمكن أن يكون الخالق متعدداً ، لأن الاثنين مثلا لا يجرى تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على أحكام ، ولا بد أن يلحقهما العجز . أو واحداً منهما »(١)

وكأنى بالرجل فى هذا المقام يقف معارضاً للطوائف الأخرى التى قررت المسألة على وجه آخر ، إنه يعارض الفلاسفة القائلين بقدم العالم كما يعارض الدهريين الذين يعطلون هذا العالم عن أن يكون له مدبر حكيم ويرد فى نفس الوقت على الثنوية الذين يقولون بالتعدد . كما أنه يشير إلى خطأ المشبهة والمجسمة ، الذين أثبتوا الصفات على وجه يخدش التنزيه الإلهى

(١) نفس المصدر ص ٥

وكل هذا يدل على الدور الممتاز الذى اضطلع به الأشعرى فى قضية الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة .

الصفات :

من المسائل التى أخذت وقتاً طويلا من الكلاميين والفلاسفة مسألة الصفات الإلهية ، هل عين الذات أو زائدة عليها ؛ وليس لنا أن نتناولها بالتفصيل لأن الحديث فيها أصبح مكرراً معاداً ، ونقول هنا باختصار تتميماً للصورة التى رسمها الأشعرى لمدرسته .

إنه هنا يثبت الصفات على أنها معان قديمة زائدة على الذات إلا الصفات الوجودية النفسية كالوحدانية والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس فإنها لا تقتضى أن تكون أمراً زائداً على الذات، لأنها تفيد مفهوماً سلبياً لا أمراً إيجابياً ، وأما صفات العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة ، فإنها تفيــد أمراً زائداً على الذات هو معنى هذه الأوصاف .

إنه هنا يدعى بداهة هذه القضية ومع بداهتها يقيم عليها الدليل ويعتمد فى استدلاله على قياس الغائب على الشاهد فيقول :

« من لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالماً ، وإذا كان وصف « عالم » معللا فى الشاهد بأن له علما ، فيجب أن يكون الأمر فى الغائب كذلك . لأن هذا تعليل عقلى ، وهو لا يختلف شاهداً وغائباً (١)

ويقف الأشعرى هنا أمام ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالصفات المعنوية ، مستخلصاً من قولهم هذا إلزاماً لهم بالقول بصفات المعانى ، فهم

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ صـ ١٢٨

يعترفون بأن الله سبحانه وتعالى عالم قادر مريد إلخ ، ولكنهم يرجعون هذه الأوصاف إلى ذاته ، لا إلى صفة زائدة عليها هي : العلم والقدرة والإرادة ، إنه يصور الرد عليهم بأنهم إذا كانوا يعترفون بأن الله سبحانه وتعالى عالم ، فإما أن يكون عالماً بنفسه ، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ، وليس يجوز أن يكون عالماً بنفسه ، وإلا صار العلم عالماً ، والعالم علماً ، والذات بمعنى الصفات ، ولما كان الأمر هكذا فقد ثبت أنه عالم بعلم ليس هو نفس الذات ، بل أمراً زائداً عليها ، وما يقال هنا يقال في بقية صفات المعانى ، لجريان هذا الدليل فيها .

والحق أن ظاهر الآيات القرآنية ، يساعد الأشعرى فيما ذهب إليه هنا لأن الله سبحانه وتعالى يقول « أنزله بعلمه »(١) ويقول « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه »(٢) فأضاف العلم إلى ذاته ، وفى هذا مغايرة فى المفهوم بين المضاف والمضاف إليه ، أى بين الصفة والموصوف .

وليس معنى قولنا أن ظاهر الآيات القرآنية يساعده ، أن هذا الظاهر معارض بالعقل ، بل إن العقل يتضافر مع هذا الظاهر ، ليؤكدا معاً أن مفهوم الصفة أمر زائد على مفهوم الذات ، بل إن اللغة تنضم إلى ظاهر النص والعقل ، فى تأكيد هذه القضية ألا ترى أن وجود المشتق وهو « عالم » مثلا ، يشير إلى وجود مصدره الذى هو أصل الاشتقاق وهو « العلم » وبهذا يتبين أن المعتزلة والفلاسفة الذين قالوا — مع الاختلاف المعروف بينهما — برفض زيادة الصفات على الذات كانوا مخالفين للنص الديني ، وفى نفس الوقت للعقل واللغة .

ليس هناك تعدد للقدماء عند القول بزيادة الصفات على الذات ، كما توهم

(١) سورة النساء : آية ١٦٦ (٢) سورة فاطر : آية ١١

المعتزلة ، والشيخ أبو الحسن هنا يوضح معنى الغيرية توضيحاً من شأنه أن يرفع اللبس من أوهام المتوهمين ، فالمتغايران هما الشيئان اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ، ولما كانت الصفات لا يمكن أن تغاير الذات أبداً ، فإنها ليست أغياراً بالمعنى الصحيح ، لأنها عين الذات من حيث الواقع والماصدق ، بمعنى أنها لا تنفصل عنها ولا قيام لها بنفسها ، وهي فى نفس الوقت غيرها من حيث المفهوم والمعنى ، وبهذا يظهر أن المعتزلة كانوا على خطأ حين تصوروا أن القول بزيادة الصفات على الذات يؤدى إلى تعدد القدماء(١) .

القدرة والإرادة :

أشبع الشيخ الأشعرى هاتين الصفتين القول ، حيث خصهما بموفور البحث والتقصى ، ليظهر طبيعتهما ، وليبين خطأ التصورات الأخرى فيهما.

فأما عن حديثه عن القدرة فقد ذهب إلى أنها عامة وشاملة لكل الممكنات ، سواء أكان ذلك بالنسبة للإنسان أم لغيره ، وهنا يكشف الأشعرى عن رأيه فى الفعل الذى يقع من الإنسان ، فيرى أن أفعاله الإرادية مخلوقة بقدرة الله سبحانه وتعالى .

وقد علل ذلك بقوله : « إن كل فعل يحتاج إلى فاعل يفعله وهو عالم به . وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته ، جاز أن يوجد من غير فاعل أصلا ، وإذا كان هذا محالا ، لأن الفعل لابد له من فاعل ، فكذلك يعتبر من المحال أن يصدر الفعل عن فاعل لا يدرك كنهه إدراكا صحيحاً ، والعبد لا يدرك حقيقة ما يجرى على يديه من أفعال ، من ثم يكون غير خالق لها ، والدليل على ذلك أيضاً أن الكافر يفعل الكفر معتقداً

---

(١) اللمع : ص ١٧

خيره وشره، من فساده وقبحه؟ فالكافر ليس هو الفاعل للكفر، بل لابد أن يكون له فاعل آخر، وهذا الآخر لايمكن أن يكون جسماً طبيعياً، لأن الأجسام لايجوز أن تفعل فى غيرها شيئاً، وإذا كان الأمر كذلك، كان الخالق للفعل، هو قدرة الله تعالى(١).

ويأخذ الأشعرى هنا على المعتزلة تفريقهم بين الأفعال الاضطرارية التى تصدر من الإنسان دون إرادة منه وبين أفعاله الاختيارية من حيث إنهم يسندون الأولى إلى غير الإنسان، بينما يسندون الثانية إليه، محتجاً بأن مايلزم الأفعال الاضطرارية يلزم كذلك الأفعال الاختيارية(٢).

والحق أن رأى الأشعرى هنا غير صحيح، لأن التسوية بين الفعلين لايقبلها العقل، إذ كيف تسوى بين فعل يصدر عن قصد وإرادة واختيار، وآخر ليس كذلك؟.

وهذه المسألة مبنية على فهم الأشعرى لعموم القدرة، إنه هنا يجعلها شاملة لكل ممكن، وإذا كان من المعلوم أن أفعال الإنسان الاختيارية من قبيل الممكن فإنها تكون أثراً من آثار القدرة الإلهية، ونحن نرى أن هذا التعميم للقدرة يطيح بقضية العدل الإلهى، ذلك لأنه يترتب على قوله أن تكون أفعال الإنسان — هى فى حقيقتها — أثراً للقدرة الإلهية، فكيف يكون حينئذ مسئولا عنها؟ وكيف يعذب الله العاصى على فعل ليس من خلقه، وكيف ينعم على الطائع بعمل ليس من خلقه كذلك؟.

إن القول بالكسب الذى ذهب إليه الأشعرى ومن شايعه يؤول إلى

---

(١) نفس المصدر ص ٦٨ والكاسب له هو العبد بنـــاء على هذا المذهب.

(٢) نفس المصدر: ص ١١٢

الجبر ، لأن معناه فى نظرهم : أن الإنسان ليس له من دور سوى جريان الأفعال على يديه .

ومن المعلوم أن القرآن الكريم صريح فى بيان أن الفعل الإنسانى الاختيارى هو محل المسئولية ، بل إن ظاهر قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » يشير إلى أن الكسب والاكتساب بالمعنى الصحيح ، لا بالمعنى المترتب على فهم الأشعرى له ، من ثم كان القول بالكسب محل طعن على الأشعرية .

ولعل أوضح دليل على ما نقول أن كلام الأشعرى السابق عن فعل الكفر غير صحيح ، إذ كيف يصح أن يكون هذا الفعل مخلوقاً لله ثم يحاسبه الله عليه ؟ ، إن المسألة هنا دقيقة ، وقد بين القرآن الكريم أن أفعال الإنسان التى تصدر منه عن وعى وقصد ، يكون قادراً عليها ومسئولا عنها وإلا سقطت التكاليف الشرعية .

غير أن الأمر هنا يحتاج إلى بيان أكثر ، لأن القول بضد ما ذهب إليه الأشعرى قد يشعر بأن قدرة الله سبحانه وتعالى تزاحمها قدرة العباد ، وفى هذا حد للقدرة الإلهية ، ثم إن القول بأن الإنسان يخلق أفعاله الاختيارية ينبغى أن يحدد ، لأنه قد يعنى : الاستغناء المطلق عن إقدار له .

والمسألة فى وضعها الصحيح أن وسائل إخراج الفعل إلى الوجود من الاستطاعة وغيرها هى من عند الله ، وكذلك العقل الذى به يميز الإنسان ، وأما طريقة الفعل ونوعه أى كونه حسناً أو قبيحاً ، خيراً أو شراً فهذا كله محل مسئولية الإنسان ، وليس لنا أن نقول أكثر من هذا فى هذا المقام .

وأما الإرادة فقد جاء حديث الأشعرى فيها كحديثه فى القدرة ، حيث جعلها شاملة لكل الممكنات ، فله سبحانه وتعالى أن يعذب الأطفال

فى الآخرة ، وهو فى هذا عادل إن فعل ، وكذلك له أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير من غير اعتراض عليه ، ونصه فى ذلك: «ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان لأنه المالك القاهر، الذى ليس بمملوك ، ولا فوقه مبيح ولا آمر »(١) .

وتعليل الأشعرى لكلامه هذا لا يخلو من جدل لا يقبله عقل العاقل، إذ يرى أن الأشياء لا تقبح ولا تحسن إلا إذا كانت مخالفة أو موافقة لقانون يبين حدود القبيح والحسن ، ولما كان الله سبحانه وتعالى هو الذى يضع القوانين ، فإن أفعاله لا تخضع لقبيح ولا لحسن .

وأقول : إن كلام الأشعرى هنا غير مقبول عقلا ، لأن فعل الله سبحانه وتعالى فينا هو الذى به تحدد طبيعة هذا الفعل من حيث حسنه وقبحه ، بغض النظر عن رضانا به أو عدم رضانا .

إنه هنا ينطلق من إيمانه الكامل بأن حسن الأشياء وقبحها ليسا وصفين ذاتيين ، بل هما شرعيان ، فالله سبحانه وتعالى هو الذى يحسن الأشياء ويقبحها ، وفى هذا نقض لكلام المعتزلة الذين يرون أن ذلك راجع إلى ما فى الأشياء من أوصاف ذاتية تقتضى أن يوصف بالحسن أو بالقبح .

وعلى أية حال فإن كلام الأشعرى هنا ينظر إلى المسألة فى غيابه حقائق أخرى أشار إليها القرآن الكريم ، هى عموم عدله ، وعموم خطابه للعقلاء . ولو لم يكن للعقل أثر فى إدراك ما فى الأشياء من قبح وحسن لما لفت القرآن الكريم النظر إليها .

إن القول بعموم القدرة والمشيئة هنا ينطوى على مخاطرة لا تقتضيها

---

(١) نفس المصدر : ص ١١٣

طبيعة التنزية الإلهى ، وحسبنا أنها تصطدم مع قضية العـــدل الإلهى كما ذكرنا .

وفى تقديرى أن روح القرآن الكريم لا تقر الأشعرى على ما ذهب إليه هنـا ، لأن الله سبحانه وتعالى أسند الأفعال الاختيارية كلها للبشر ، وأسند لهم مشيئة واختياراً « ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد »(١) « إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون »(٢) « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »(٣) « قل آمنوا به أولا تؤمنوا »(٤) .

وإذا كنا لم نوافق الأشعرى على القول بعموم القدرة الإلهية إلى الحد الذى يكون معه الإنسان مجبوراً ، فإنا فى نفس الوقت نوافقه على قوله بعموم المشيئة والإرادة لتشمل الأفعال الخيرة والشريرة معاً ، لأن القول بعدم إرادة الشر يؤدى إلى أن يكون الله مكرها إذا وقع ، ولا يمكن أن ينزعج المعتزلة ومن وافقهم فى هذا المقام من أن إرادة الشر تؤدى إلى ما لا يليق بذاته ، لأن فى وجود الشر صلاحا للمجتمع لا يستغنى عنه ليميز الله الخبيث من الطيب ، ولأنه من ناحية أخرى يتحدد مع الأمر والرضا والسخط طبيعة الإرادة الإلهية ، فالله سبحانه وتعالى يريد الشر والخير معا وهو فى نفس الوقت يأمر بالخير وحده ، ويرضاه ، وينهى عن الشر ويسخط على فاعله ، « لئن شكرتم لأزيدنكم ، ولئن كفرتم إن عذابى لشديد »(٥) « إن تكفروا فإن الله غـــنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر ، وإن تشكروا يرضه لكم »(٦) .

---

(١) سورة الحج : آية ١٠ (٢) سورة يونس : آية ٤٤
(٣) سورة الكهف : آية ٢٩ (٤) سورة الإسراء : آية ١٠٧
(٥) سورة إبراهيم : آية ٧ (٦) سورة الزمر : آية ٧

الكلام :

يرى الأشعري أن القرآن الكريم هو كلام الله القديم القائم بذاته سبحانه وتعالى : وهو بهذا يعارض مذهب المعتزلة الذين يقولون بأن القرآن مخلوق ، بناء على نزوله فى أزمنة وأمكنة معروفة ، وكذلك ما فيه من أحداث مرتبطة بالأزمنة والأمكنة ، وما فيه من الحروف والأصوات ، كل هذا يدل على حدوثه .

ويظهر هنا أن الخلاف بين الأشعرى والمعتزلة كان راجعاً إلى أنه يقول بقدم القرآن الكريم باعتباره صفة الكلام النفسية القديمة القائمة بذاته سبحانه وتعالى ، فى الوقت الذى ينظر فيه المعتزلة إلى القرآن باعتبار آخر ، وهو أنه الكلام المؤلف من حروف وأصوات إلخ .

وإذا كان الخلاف ليس وارداً على محل واحد ، فهل يعنى هذا أنه خلاف لفظى ؟ الحق أن المسألة هنا هى هكذا ، ذلك لأن الأشعرى لم يتطرق إلى قضية العلاقة بين القرآن بالمعنى القديم ، والألفاظ والحروف الحادثة وقد بين الشهرستانى أن المراد به لديه هو المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى(١) وإذا صح هذا يكون الخلاف بينهما كما قلنا ، ويكون القرآن الكريم — حينئذ — له معنيان: أحدهما : المدلول القائم بذات الله سبحانه وتعالى ، الذى لا تحده الحروف والأصوات ، ولا ينقسم بانقسام الأساليب من خبر إلى استخبار إلى طلب بل يكون معنى واحداً ، وثانيهما : أن يراد به الدال على المعنى ، بالحرف والصوت ، فإذا أريد به الأول كان قديماً ، وإذا أريد به الثانى كان حادثاً .

---

(١) انظر : الشهرستانى : نهاية الأقدام : ص ٣٢٠ وانظر أيضا : د . حمودة غرابة : الأشعرى ص ١٢٠

الرؤية :

فى القرآن الكريم بعض الآيات التى يفيد ظاهرها أن عباد الله المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة ، وأن العصاة سيحرمون من هذه النعمة ، قال سبحانه وتعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »(١) كما جاء فى بعض الأحاديث أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة كما يرون البدر ليلة التمام ، وقد أجمع جمهور العلماء ، على حمل هذه النصوص على ظاهرها ، ولكن المعتزلة يرون أن الرؤية البصرية مستحيلة على الله سبحانه وتعالى لأنها تستلزم الجهة ، وهى بدورها تستلزم الجسمية وذلك على الله محال ، واستشهدوا لموقفهم هذا بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير »(٢) .

وأما الآية الأولى ، فقد أولوها على معنى يتفق مع التنزيه الإلهى ، فذهبوا إلى أن هذه الآية — أى آية الأنعام — محكمة ، وأما تلك — أى آية القيامة — فمن المتشابه الذى ينبغى أن يحمل على المحكم .

وعلى الرغم من أن هذه المباحث أصبحت لا تفيد كثيراً ، إذا قيست بما تتطلبه العقيدة الصحيحة من دفاع عنها ضد هجمات الملحدين والمارقين الذين يوجهون سهامهم إلى أساسها ، حتى يجتثوها من جذورها ، إلا أن استطلاع الرأى فيها ، يرينا إلى أى حد كانت مباحث العقيدة خاضعة للجدال والتحاور ليصل كل فريق إلى ما يطمئن إليه عقله وقلبه ، وترينا فى نفس الوقت ، كيف استخدمت الدربة والمهارة العقلية فى الدفاع عن الآراء ضد خصومها .

---

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ ، ٢٣

(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣

ولقد أدلى الإمام الأشعري بدلوه في هذه القضية، فقرر حمل الآية المذكورة في صدر هذا المبحث على ظاهرها، ثم حاول تأكيد ذلك بالأدلة العقلية، إنه يرى أنها أمر ممكن، وليست أمراً مستحيلا، لأنه لا يستحيل على الله تعالى شيء إلا أن يكون هذا الشيء مؤدياً إلى حدوثه، ولا يمكن أن يكون القول بإثبات الرؤية وإمكانها مؤدياً إلى حدوث الذات الإلهية كما لا يترتب على إثبات الرؤية والقول بجوازها تشبيه الحق تعالى بشيء من خلقه أو قلبه عن حقيقته(١).

إن الأشعري هنا يحلل الآية التي معنا تحليلا دقيقاً، فيرى أن النظر إذا قرن بالوجه فإنه يفيد الحقيقة، وهي الرؤية البصرية التي تكون بالعين وعلى هذا فلا يصح تفسير لفظ «ناظرة» «بمنتظرة»، كما لا يجوز تفسيره «بمعتبرة» لأن كل إنسان يعاين جزاءه بعد الحساب، كما أن الآخرة ليست دار اعتبار، بل دار جزاء، كما لا يصح تفسير هذا اللفظ «ناظرة» بمتعطفة راحمة كما في قوله تعالى: «ولا ينظر إليهم»، لأن الحق سبحانه وتعالى لا يجوز أن يتعطف عليه.

والآية الثانية «لا تدركه الأبصار» يفسرها الأشعري بما ينسجم مع تفسيره للآية الأولى، فيرى أن عدم إدراك الأبصار له إنما يكون في الدنيا، وأما في الآخرة فالآية الأولى دالة على الرؤية، ومن ثم لا يكون بين الآيتين أي تعارض. وقد ألزم الأشعري المعتزلة حين أولوا الآية الأولى، بدعوى أنه لا يرى إلا ما كان جوهراً أو عرضاً، أن هذا يقال أيضاً في آيات الخلق، لأننا لم نر فاعلا إلا كان جسماً. والله ليس كذلك بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فيرى أن قولهم هذا يترتب عليه إنكار وجود الحق سبحانه وتعالى، إذا كان المصحح للوجود هو الجوهرية،

---

(١) اللمع: ص ٤٧

والله ليس كذلك ، إنه هنا يرى أن الوجود المطلق هو المصحح للرؤية ويقصد بالوجود المطلق ، الوجود العارى عن الجسمية والعرضية(١) .

تحقيق :

تبين لنا أن الأشعرى يثبت الرؤية فى الآخرة ، ويعارض أن يكون المصحح للرؤية كون المرئى جسما أو عرضاً ، بل يرى أن الوجود المطلق هو المصحح لها ، ويفهم من كلامه هذا أن الرؤية لن تتم للرائين بالكيفية المعروفة لنا فى الدنيا ، من كون المرئى فى جهة تقابل الرائى مع وجود الوسط الحامل للإشعاع البصرى إلخ . فهل نفهم من هذا أن الرؤية ستكون من نوع خاص يمكن أن تشاكل الشعور القلبى أو أنها نوع من الإدراك غير المادى ؟ الحق أن لازم تفسير الأشعرى للرؤية هو هذا ، وإذا صح هذا اللازم فإن الخلاف بينه وبين المعتزلة حينئذ يكون خلافا لفظياً ، لأن المعتزلة ينفون الرؤية المادية ، وهو يثبت رؤية لا مادية ، كما رأينا . هذا ما أطمئن إليه .

الإيمان :

يرى الأشعرى أن الإيمان هو التصديق القلبى ، أخذاً من ظاهر قوله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا(٢) » ، أى بمصدق ، وهو هنا يقرر أن القرآن الكريم نزل بلسان عربى مبين ، وأن لفظ « الإيمان » إذا أطلق ، فإنما يراد به ما يدل عليه دلالة لغوية ، ويمكن أن يجامع الإيمان الفسق ، خلافا لما ذهب إليه المعتزلة ، الذين يرون أن مرتكب الكبيرة يعد فاسقاً ، ومتى كان كذلك فإنه لا يكون مؤمناً ، كما لا يكون كافراً ، بل فى درجة بين الإيمان

---

(١) نفس المصدر . (٢) سورة يوسف : آية ١٧ .

والكفر ، وخلافاً لما ذهب إليه الخوارج الذين يعتبرون مرتكب الكبيرة كافراً .

ويظهر من كلام الأشعري هنا أنه يفتح باب الأمل أمام أولئك الذين سولت لهم أنفسهم ارتكاب منهى عنه إلا أن يكون شركاً أو إنكاراً لما علم من الدين بالضرورة فيقرر أن هؤلاء لا يزول عنهم وصف الإيمان ، ويرد على المعارضين رداً قوياً ، ويرى أن حدوث الزنا أو القتل بعد التوحيد لا يبطل الإيمان ، لأن الإيمان تصديق والتصديق لم يفارقه ، ولماذا نسمى الفاسق فاسقاً لارتكابه ما يؤدى إلى الفسوق ولا نسميه مؤمناً لتصديقه بما جاء به الرسول ﷺ ؟ وإذا كان من غير المعقول أن يوجد فسق ولا فاسق ، فهل من المعقول أن يوجد إيمان ولا يوجد مؤمن (١) ؟ .

ومفهوم موقف الأشعري هنا أن الأعمال لا دخل لها فى حقيقة الإيمان ، وهو مفهوم يحتاج إلى نظر ، ذلك لأن ما عليه جمهور الأمة ، أن الإيمان ينتظم أمرين معاً : تصديق بالقلب وعمل بالجوارح ، ليكون تعبيراً عن مكنون الفؤاد ، وما استقر فى الصدر ، وأن زيادة الإيمان ونقصه لا تتصور إلا مع هذه الرؤية لحقيقة الإيمان .

ثم إن هناك كثيراً من الآيات القرآنية التى تفيد أن الأعمال هى التى تدخل أصحابها إلى مستقر الجزاء فإما إلى الجنة وإما إلى النار مثل قوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا(٢) » ، وقوله فى حق الفاسقين : « وإن الفجار لفى جحيم(٣) » ، وقوله : « ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً(٤) » ، وقال جل شأنه :

---

(١) الإبانة : ص ٦٩ . (٢) سورة الكهف : آية ١٠٧ .
(٣) سورة الانفطار : آية ١٤ . (٤) سورة النساء : آية ٣٠

«إن الذين يأكلون أمـوال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً»(١) .

وحجة المعتزلة فى هذا المقام أن الآيات التى جاءت فى الوعيد ، تفيد خلود المذنبين بهـا فى النار ، فدل هـذا على أن ارتكابهم الكبائر ، نفى عنهم وصف الإيمان ، إذ لو ظلوا مؤمنين لمـا خوطبوا بهذا الوعيد .

والأشعرى لم يقف من هذا الفهم موقف الحائر ، بل رأى أن هـذه الآيات عامة يراد بها الخصوص . فلفظ «الفجار» فى قوله : «وإن الفجار لفى جحيم» يراد به بعضهم ، وكذلك لفظ «الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً» ، وهذا أمر لا يمكن أن يتحكم فيه ، لأن إيقاع هذا الحكم على الكل ليس أولى من إيقاعه على البعض ، ويرى الأشعرى أن المعتزلة لو ظلوا متمسكين بموقفهم من أن الحكم عام لجميع المذنبين ، فهم معارضون بآيات الوعد التى تفيد أن جميع من جاء بالحسنة فسيكون آمناً من فزع الله يوم القيامة ، سواء ارتكب كبيرة أو لم يرتكب مثل قوله تعالى : «من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون»(٢) .

ولا شك فى أن موقف الأشعرى هنا يغلب جانب الرحمة من قبل رب العالمين وهذا الجانب هو الذى اصطلح عليه أهل السنة بأنه «الفضل» الذى ينعم الله به على عباده ، حتى يظلوا آمنين فى فضله طامعين فى رحمته ، غير يائسين ، إذا ارتكبوا معصية أو اقترفوا إثماً ، وهو يواجه بهذا الموقف ، رأى المعتزلة الذين يغلبون جانب العدل على جانب الفضل ، إذ يرون أن من عدل الله ألا يجامع الإيمان المعاصى ، وإن كانت دون الشرك ، فإن صاحبها يكون فى درجة بين الإيمان والكفر .

---

(١) سورة النساء : آية ١٠ . (٢) سورة النمل : آية ٨٩ .

وبالجملة فإن مذهب الأشعرى هو ذلك المذهب المتمشى مع روح القرآن الكريم ، وما عليه جمهور الأمة .

ولكن تبقى هنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهى : ما دور الأعمال بالنسبة لحقيقة الإيمان ؟ ثم إذا كانت الأعمال ليس لها دخل فى حقيقته فكيف تتصور زيادته ونقصانه، كما هو صريح القرآن الكريم، فى مثل قوله تعالى « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم »(١).

يظهر أن الأشعرى هنا لم يوضح العلاقة بين الإيمان والعمل وإن كنا نقرر أنه لم يتجاوز بالإيمان مفهومه اللغوى، وهو التصديق القلبى، وإذن فالعمل ليس شطراً للتصديق كما يرى بعض الكاتبين، وإنما يكون شرطا له ، ومن المعلوم أن الشرط للشىء ليس له دخل فى حقيقته ومفهومه.

وإذا صح هذا الذى نستنتجه، فإن تصور الزيادة والنقص فى الإيمان لدى الأشعرى لا تكون مفهومة ، لأن الشرط لا يؤثر فى المشروط بالزيادة أو بالنقصان ، بل يؤثر فيه وجوداً وعدماً .

البعث :

يقف الأشعرى هنا بجانب ظاهر النصوص التى تقرر حقيقة البعث وكيفيته ، ويدعمه عقلياً ، فيرى أنه فى حد ذاته أمر ممكن ، لأنه لم يقم دليل عقلى على استحالته ، ومتى كان الأمر ممكناً ، وقد أخبر بوقوعه الخبر الصادق ، فليس لنا إلا التصديق بأنه سيقع .

لقد جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى : « وهو الذى يبدأ الخلق ثم

---

(١) سورة الفتح : آية ٤

يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى»(١) كما جاء قوله تعالى: «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم»(٢) وقوله: «الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون»(٣) فهذه الآيات وغيرها تفيد أن بعث الإنسان ليس أمراً مستحيلا، لأن الذى خلقه ابتداء، قادر على إعادته مرة ثانية وإخراج الحياة الثانية من الموت ليس أمراً مستبعداً، فالله الذى أخرج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته يجوز عليه خلق الحياة فى الرمة البالية، والعظام النخرة(٤).

ومن الممكن أن يكون كلام الأشعرى هنا تأكيداً لحقيقة البعث ووقوعه كعقيدة إيمانية دون أن يكون رداً على المخالفين.

ومن الممكن أيضاً أن يكون رداً على الاتجاه الذى ظهر فى البيئة الاسلامية، يتصور بعض العقائد —ومنها البعث— على نحو فلسفى وهو الاتجاه المشائى، وقد عاصر الأشعرى الفارابى زعيم الاتجاه الفلسفى فى العالم الإسلامى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، ولكن يظهر أن الغرض الأول هو الأغلب، لأن الرجل لم يطل فى شرح الموضوع إلى الدرجة التى يفهم منها أنه كان يقصد بكتابته فيه رداً على أحد، بل جاء علاجه له فى ثوب عادى.

ويظهر أيضاً من كلام الأشعرى أنه لم يتعرض لحقيقة البعث، هل هو جمع للأجزاء الأصلية التى كانت للإنسان فى حياته. أو هو خلق جديد

(١) سورة الروم الآية ٢٧ (٢) سورة يس: الآية ٨١

(٣) سورة يس: الآية ٨٠ (٤) اللمع: ص ٦

من عدم محض ، مع أن ظاهر القرآن الكريم يفيد النوع الأول ، بدليل قوله تعالى: «قد علمنا ماتنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ(١) وجمهور المحققين يقولون بذلك ويبدو أن هذه المسألة لم تكن قد تحققت إلى هذا الحد ، لأن السر وراء معالجتها على الشكل الذى كان عليه علاج المتأخرين من الأشعرية لها ، كالغزالى والرازى والإيجى. إنما كان وراءه ما أثاره الفكر الفلسفى من استبعاد البعث الجسمانى لما يترتب على ذلك من مشاكل ، أظهرها ، أنه إن قيل بأن بعث الأبدان جمع عن تفريق فإن ذلك مستحيل لدوران الأجزاء الأصلية للإنسان فى عدة تحولات ، لا يؤمن معها الوصول إلى الأجزاء الأصلية لجمعها ، وإذا جمعت الأجزاء على طريقة لا تدقيق فيها. فإن هذا يؤدى إلى عدم العدل ، فلربما اختلطت أجزاء من كافر بأجزاء من بدن رجل مؤمن .

وإن قيل بأن بعث الأبدان يعنى : خلقاً جديداً ، كان هذا ظلماً ، إذ كيف يجزى بدن لم يكن البدن الذى كان فى الدنيا .

كما أن هناك مستحيلا آخر ، وهو القول بالتناسخ ، لأن الروح فى هذه الحالة تكون لبست بدناً غير بدنها الأول(٢).

رأى الأشعرى فى الخلافة :

أخذ مبحث الخلافة من المتكلمين درجة من الاهتمام عالية ، على الرغم من أن هـذه المسألة ليست من أصول الدين ، بل هى من قبيل الأمور

---

(١) سورة ق : آية ٤

(٢) نفس المصدر ، وانظر أيضاً : د. حمودة غرابة : الأشعرى : ص ١٢٩

المصلحية كاعبر الشهرستانى، ولكن يظهر أن الذى دعاهم إلى هذا، ما وجد لدى الشيعة من تصور لها على وجه ليس بصحيح ، فكان بحثهم لها رد فعل لما استقر عليه أمرها لدى فرق الشيعة على اختلاف نزعاتهم .

إن الأشعرى يقرر المسألة على الصورة التى استقر عليها الرأى العام الإسلامى السنى ، فيقرر أحقية أبى بكر لها بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلا ، ثم يليه فى أحقيتها ، عمر بن الخطاب ثم عثمان ثم على . يقول فى ذلك إن الأمة قد انقسمت فى الرأى بعد موت النبى ﷺ ثلاث فرق، فرقة ترى أن أبا بكر كان هو الأحق بالخلافة من غيره، وفرقة ترى أن العباس كان هو الأحق بها ، وثالثة ترى أن علياً كان هو الأحق بها . ولما كان العباس وعلى أول المبايعين لأبى بكر رضى الله عنه ، فقد دل ذلك على أن أتباعهما لم يكونوا على حق ، حين رأى كل فريق منهما أحقية صاحبه ، ويدل على ذلك أيضاً مبايعة هؤلاء الأتباع لأبى بكر عندما بايعه كل من العباس وعلى ، وبهذا يظهر أن الأمة كلها قد أجمعت على مبايعته ، والأمة لا تجتمع على ضلالة .

ويشير الشيخ أبو الحسن هنا إلى ماذكره بعض المؤرخين من أن مبايعة العباس وعلى ، لأبى بكر لم تكن خالصة ، بل كان مقصوداً بها ، جمع الكلمة ، ولم الشمل ، وأنهما كانا يضمران غير ذلك ، ويقرر أن هذا الاحتمال موجود فى كل شىء أجمعت عليه الأمة ، إذ لا يستبعد العقل أن يكون هناك شخص أو أشخاص من الذين شملهم الإجماع غير راضين بما أجمعوا عليه ، وإنما جاء اقرارهم تحت تأثير عوامل أخرى غير الرضا والاطمئنان على ما أجمعوا عليه . ويرى الأشعرى أنه لاعبرة بهذا وإلا فلن ينعقد إجماع ألبتة . ويبدو أنه كان يستبعد هذا الاحتمال فى

قرارة نفسه ، لأن العباس وعلياً أكبر من أن يضمرا شيئا ، ويقولان بخلافه ولكنه فسد هذا الاحتمال من الناحية العقلية على فرض حصوله ووقوعه .

ولم يقف الأمر بالأشعرى عند حد تقرير أحقية أبى بكر بالخلافة من الناحية العقلية ، بل استدل على ذلك من القرآن الكريم ، حيث نص على خلافته ، وخلافة عمر بن الخطاب له من بعده ، يقول الله تعالى فى حق من تخلف عن الجهاد مع رسول الله ﷺ : « فقل لن تخرجوا معى أبداً ولن تقاتلوا معى عدوا (١) » وقال فى آية أخرى : « قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسنا (٢) » .

ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين ، أن الأولى منهما تقرر النهى عن الخروج مع رسول الله للجهاد وأما الثانية فتقرر ندبهم إلى ذلك وإذن فالداعى الذى يندبهم إلى الجهاد هو خليفة رسول الله ، والقوم أصحاب البأس الشديد ، الذين دعى المسلمون إلى قتالهم ، إن كانوا أهل اليمامة والروم ، فقد قاتلهم أبو بكر رضى الله عنه ، فيكون هو الخليفة الذى ندبهم إلى الجهاد بصريح الآية ، وإن كان المقصود بهم أهل فارس ، فقد قوتلوا فى عهده ، وانتصر عليهم عمر بن الخطاب من بعده ، فدلت الآيتان على أن الداعى للجهاد ، الواجب الاتباع ، هو أبو بكر رضى الله عنه ، ثم عمر من بعده .

وليس لقائل أن يقول : قد يكون المقصودون بالآية الأولى غير المقصودين بالآية الثانية ، ويكون دعوة هؤلاء أمراً جديداً مستحدثا ،

---

(١) سورة التوبة : آية ٨٣   (٢) سورة الفتح : آية ١٦

ولا رابط بين الآيتين حينئذ ، وإذا صح هذا فإن دلالتهما على المراد لا تكون صحيحة ، لأن الآية الثانية جاء فى وسطها مايدل على أن المقصود بالآيتين واحد ، ألا ترى أن قوله تعالى « وإن تتولوا كما توليتم من قبل » أى يوم دعاكم الله فاعتذرتم .

هذا ما ذكره الأشعرى فى خلافة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، وقد زاد فى تأكيد ترتيب عمر فى الخلافة على الصورة التى عليها إجماع الأمة ، بأن أبا بكر قد أوصى لعمر ، وإذن فخلافته لا بد أن تكون صحيحة ، وكان اختيار عثمان رضى الله عنه ، من بين من اختارهم عمر ليختاروا من بينهم واحداً ، وقد اختاره أهل الحل والعقد من المسلمين وكذلك الأمر فى حق على كرم الله وجهه .

الأشعرى فى نظر المستشرقين :

الحقيقة أن الحكم على ماذهب ما، ينبغى أن يقوم أساساً على تصور المذهب على وجه صحيح ، أما تلك النظرة العاجلة أو القاصرة إلى المذهب، فإنها تقود صاحبها إلى الحكم عليه حكما يجانبه الصواب والدقة .

من ثم نرى أنه لكى يكون الحكم على الأشعرى صحيحاً ، لابد من قراءة تراث الرجل كله ، سواء منه ما ألفه حين كان معتزلياً أم ما ألفه بعد تحوله مباشرة،أم ما كان منه بعد ذلك بفترة،إن هذه الدراسة إن جاءت على هذه الصورة تكون صحيحة بالإضافة إلى حياد الباحث وموضوعيته.

أقول هذا لأن بعض المستشرقين حكم على الأشعرى حكماً سريعاً ، من خلال قراءتهم لكتاب «الإبانة» ، ومن المعلوم أن هذا الكتاب لا يمثل رأى الأشعرى النهائى فى المسائل التى تعرض لها ، لقد قالوا عنه ما يأتى :

١ — لم يكن ناضج التفكير ولا واضح المذهب، وعجبوا لهذه الشهرة التى نالها فى العالم الإسلامى ، من غير أن يكون أهلا لها ، وتساءلوا : كيف استطاع الأشعرى مع ذلك أن يمكن الإسلام من اتخاذ منهج وسط بين النصيين والعقليين .

٢ — جرهم ذلك إلى البحث فى أسباب هذه الشهرة وتعليلها بعيداً عن مذهبه فردها بعضهم إلى قوة شخصيته الروحية ، وقدرته على الجدل كما ردها بعض آخر إلى رغبة الأمة فى قبول طريقته ، بقطع النظر عما استلزمته من نتائج فى مذهبه .

٣ — أدى موقفهم هذا إلى عقد مقارنات بينه وبين تلاميذه من الأشاعرة فقرروا وجود فارق كبير بين آراء صاحب المذهب ، وآراء تلاميذه من بعده (١) .

ومما لا شك فيه أن هذه استنتاجات سريعة ، فالرجل صاحب مذهب متناسق ومعروف ، وآراؤه واضحة إذا استثنينا مذهبه فى الكسب ، كما أن تلاميذه من بعده ، لم يخرجوا عن الأصول الفكرية التى وضعها فى أغلب الأحيان ، ولولا ما فى مذهبه من توفيق بين النقل ومعطيات العقل ، بصورة ناضجة واضحة ، لما أخذ هذه الشهرة ، وإلا كان فى ذلك اتهام للمسلمين عموما .

وتعليل شهرة المذهب بقوة صاحبه الروحية ليس أمراً معيبا، إلا أن يقصد به أن تكون هذه الظاهرة، قد أخفت وراءها ضعفا مافى المذهب، فإذا تبين أن هذا المذهب ليس فيه ما يعيبه ، فإن ذلك يكون عنصراً جديداً فى اشتهاره .

---

(١) د. حمودة غرابة : الأشعرى : ص ١٣٣

إن المذهب الأشعرى كما صوره الإمام أبو الحسن، يعد أكثر المذاهب اعتدالا فى الإسلام، إنه لم يشبه الله بشىء من مخلوقاته كما فعلت المجسمة والمشبهة ولم يجرده عن أوصافه كما فعلت الفلاسفة والمعتزلة، ولم يجعل من الإنسان ريشة لا إرادة لها ولا فعل كما قالت الجبرية، ولم يجعله إلهاً مستقلا بكل إرادته وتصرفاته عن الله فى أفعاله الاختيارية، بل كان للتنزيه الإلهى عنده مفهوم يرتكز على القرآن والسنة، كما أن الإنسان عنده كان فى وضعه الطبيعى وإن كان أميل إلى الجبرية منه إلى الاعتدال بمعناه الحقيقى، لأن فكرة الكسب التى قال بها يمكن أن تؤول إلى الجبر.

معارضته للفلسفة :

على الرغم من الاعتدال البادى فى مذهب الأشعرى الكلامى، وهو المزاوجة بين النص والعقل، بشرط أن يكون النص هو الأساس، والعقل هو المدافع عن هذا الأساس، إلا أن هذا المنهج لم يعجب بعض الباحثين قديماً وحديثاً، وسنحاول فى هذا المبحث أن نكشف عن وجهة نظرهم، وتبين وجه الحق فيها إن وجد.

لا شك فى أن ظهور الأشعرى كمفكر ينطلق فى تأصيله لقواعد الاعتقاد من أساس دينى بحت، هو ما جاء به القرآن وجاءت به السنة المطهرة، مع فهمهما بما يتلاءم مع العقل، قد خط منهجاً جديداً فى الفكر الإسلامى حين يتناول المشكلات الرئيسية فى العقيدة الإسلامية، وقد سبق الأشعرى إلى ارتياد ميدان الدراسات العقدية من منظور عقلى صارم، المعتزلة، كما عاصر ظهور المدرسة الفلسفية الإسلامية التى تبلورت معالمها على يد المعلم الثانى « الفارابى ».

وبهذا يظهر لنا وجود ثلاثة تيارات فكرية رئيسية، هى : التيار

الاعتزالى ، والتيار الأشعرى ، والتيار الفلسفى الشائى لدى المسلمين . ولما كانت الأشعرية ذات صبغة دينية فى الأصل، ترتبط بالنصوص ارتباطاً وثيقاً ، فقد تميز منهجها عن منهج المعتزلة ، الذى ارتبط بالفلسفة إلى حد بعيد ، وعلى منهج الفلاسفة الإسلاميين ، الذين جعلوا كل همهم ، التوفيق بين النصوص الدينية والحقائق الفلسفية ، بمنهج جعل الدين يفسر فى ضوء الفلسفة ، من ثم رأينا التيار الاعتزالى معارضاً بفكر الأشعرى فى بعض القضايا ، كما رأينا التيار الفلسفى كذلك ، فى قضايا أخرى .

ولنبدأ بما عارض فيه الأشعرى الفلاسفة الإسلاميين . لقد عارضهم فى مسألتين رئيسيتين :

١ — القول بقدم العالم .

٢ — القول بالمعاد الروحى فقط .

ففى المسألة الأولى ، يبرهن على حدوث العالم بأن الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، وهما متلازمان وجوداً وعدما ، ولما كانت الأعراض متغيرة ، فقد دل ذلك على حدوثها ، وبالضرورة على حدوث الجواهر ، لأن الملازم للحادث يكون حادثاً مثله(١) .

ثم كان على الأشعرى — بعد أن ساق الدليل على حدوث العالم — أن يهدم أدلة خصومه من الفلاسفة القائلين بالقدم ، وأن يبين أن الأسس التى بنوا عليها دليلهم ، هى فى حد ذاتها أسس واهية . وقد لايكون كلامه هنا موجهاً فى الأصل إلى هؤلاء ، لأن المسألة — القول بقدم العالم — لم تأخذ طريقها نحو ساحات البحث والجدل إلا فى

---

(١) د . حمودة غرابة ، الأشعرى : ص ١٤٢

وقت متأخر نسبياً ، ويعتبر ابن سينا من أشهر الفلاسفة الإسلاميين الذين دعموا هذه الفكرة من الناحية الفلسفية ، وإذن يكون كلام الأشعرى هدماً لتصورات من يعارض القول بحدوث العالم .

لقد بنى القائلون بقدم العالم دليلهم على وهم توهموه ، هو أن الله لولم يوجد العالم أزلا مع قدرته على الخلق ، لكان عاجزاً أو تاركاً ، ويكون قد حبس الجود أزلا مع قدرته عليه ، وهذا بخل ، والعجز والبخل من الصفات المستحيلة على الله سبحانه وتعالى ، وإذن فقد أوجد العالم منذ الأزل .

وقد أبان الأشعرى عن خطأ هذه التصورات ، إذ ليس كل من قدر على شيء ولم يفعله يكون عاجزاً ، وليس كل من ترك شيئاً يكون حابساً للجود ، فيكون بخلا ، ذلك ، لأن الفعل — وهو إيجاد العالم — نقيضه عدم الفعل ، وهو عدم إيجاد العالم وليس نقيضه العجز ، ولا يلزم من عدم الفعل أن يكون الفاعل عاجزاً ، إنما العجز هو عدم القدرة على الفعل ، وما يقال هنا يقال فى الترك وحبس الجود .

وهنا يقرر الأشعرى أن صفة الإرادة هى التى خصصت وجود العالم فى وقت دون غيره ، وأن الذين يقولون بقدم العالم ، إنما ينظرون إلى الخالق سبحانه وتعالى باعتباره علة فاعلة ، وقد يتصورون أن العلة والمعلول مرتبطان بالزمان . وقد فاتهم أن العلة الفاعلة لابد أن يسبق وجودها وجود معلولها ولو ببرهة ، أما العلل الصورية فتكون مقارنة لمعلولها ، وهذا ما صرح به أرسطو ، حيث قال : « وللعلل الفاعلة وجود سابق على معلولاتها ، أما العلل الصورية فهى مقارنة فى الزمان لمعلولاتها (١) .

---

(١) ما بعد الطبيعة . مقالة اللام . وانظر أيضا : د : حمودة غرابة : الأشعرى ص ١٤٦

وأما المسألة الثانية ففيها يعتمد الأشعرى على الأقيسة العقليـــة التى أوردها القرآن الكريم ، من قياس الإعادة على النشأة الأولى، وقد عارض الفلاسفة الإسلاميون هذه العقيدة ، وقالوا بالمعاد الروحى فقط ، بناء على نظرتهم لحقيقة الإنسان من جهة ، وعجزهم عن تصور حقيقة القدرة الإلهية من جهة أخرى .

لقد قام إنكارهم للمعاد الجسمانى على أساس استحالة المعدوم بعينه ، وإن قيل بإعادة مثله ، كان المجازى جسما غير الذى كان فى الدنيا ، ومن المعلوم أنه لا يسلم لهم استحالة المعدوم بعينه، لأن ظاهر النصوص القرآنية يفيد أن الله سبحانه وتعـالى قادر على إعادة وإحياء البدن الذى كان فى الدنيا ، ألا ترى أن قوله تعالى فى معرض الرد على منكرى البعث : « قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ » (٢) . يرينا أن القدرة الإلهية لن تعجز عن جمع ما تفرق من أجزاء البدن مهما حدث لها من تحولات، وأن علم الله محيط بكل هذه التحولات ، وما نقص من أجزاء بدن الإنسان معلوم لله ، ومقدور على إعادته مرة ثانية .

ثم إن الفلاسفة الإسلاميين حين استبعدوا المعاد الجسمانى بناء على إنكارهم إعادة المعدوم ، ونظرتهم إلى حقيقة الإنسان — وهو الروح — لم يكونوا متوافقين مع الروح القرآنية ، التى تنظر إلى الإنسان على أنه حقيقة ممتزجة من المادة والروح ، وأن كيانه هذا لا يمكن أن ينظر إليه بعيداً عن هـذا التصور ، والقرآن يتحدث عن طبيعـة الخلق الأول فيقول عن آدم عليه السلام : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » (٢) .

---

(١) سورة ق آية ٤

(٢) سورة الحجر آية ١٩

فالتسوية إشارة إلى الجانب المادى . والنفخ من الروح إشارة إلى الجانب الروحى . وهما معاً يكشفان عن حقيقة وطبيعة الإنسان .

ثم إن القرآن الكريم يتحدث عن مواقف سوف تحدث فى الآخرة تبرز واقعية البعث الجسمانى مع الروحانى ، مثل : شهادة الأعضاء : «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون(١) «وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء» .

ومثل الحديث عن طيبات الجنة وما فيها من نعيم مقيم . وخبائث النار وما فيها من عذاب دائم : «مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم كمن هو خالد فى النار وسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم»(٢) .

والحق أن الأشعرى حين قرر عقيدة البعث على هذه الصورة التى رأيناها ، كان يمثل العقيدة الإسلامية الصحيحة وأن من عارضه من الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا على حق فى هذا المقام .

ومن المسائل العقدية الهامة التى عارضها الأشعرى فيها الفلاسفة والمعتزلة قوله بزيادة الصفات على الذات . وهو فى هذا المقام يؤكد ظاهر ما جاء به النص الدينى وفوق ذلك يدعمه ببراهين عقلية، فقد قرر أن صنع الله المحكم ، البادى فى الكون يدل على أن الصانع لهذا الكون قادر عالم مريد ، ولا يمكن أن توجد هذه المشتقات (قادر عالم مريد) إلا إذا وجد أصل الاشتقاق (القدرة العلم الإرادة) ومن ثم فإن صفات البارى سبحانه وتعالى أمور وجودية أزلية .

---

(١) سورة النور آية ٢٤ (٢) سورة محمد آية ١٥

وقد حاول نفاة الصفات بيان أنها ليست أموراً وجودية لها استقلال عن الذات فى حقيقتها ومفهومها ، فاعترفوا بها على وجه لا يخرجها عن الذات ، فقال الفلاسفة الإسلاميون فى العلم مثلا : هو عالم بذاته ، وقال المعتزلة هو عالم بعلم وعلمه ذاته ، ولاشك أن كلا التصورين خاطىء ذلك لأن قول الفلاسفة يؤدى إلى الخلط بين حقيقة الذات وحقيقة الصفة ، وربما كان المعتزلة فى ذلك أدخل فى هذا الخلط .

وليس القول بوجودية الصفات مؤدياً إلى القول بتعدد القدماء مما يتنافى مع الوحدانية فى نظر الأشعرى ، لأن الموجود الأزلى ذات واحدة لا ذوات متعددة ، والممنوع هو تعدد الذوات . وأما وجـــود ذات واحدة مع صفاتها فليس بممتنع ، من ثم فليس للمعتزلة حجة حين تصوروا أن القول بوجودية الصفات يؤدى إلى تعدد القدماء الأمر الذى يكون أدخل فى الكفر من قول النصارى بالأقانيم الثلاثة ، لأن كل واحد من هذه الأقانيم قديم قائم بذاته .

وكذلك لا يقف فى سبيل القول بوجودية الصفات ، ما ذهب إليه الفلاسفة من القول ببساطة الذات ، الأمر الذى حملهم على عدم الاعتراف بالصفات كمعان وجودية ، لأن البساطة اصطلاح غريب عن روح العقيدة الإسلامية ، وليس لهم حجة بعد أن استبان لنا أن القول بوجودية الصفات لا يثلم الوحدانية فى شىء ، بعد أن عرفنا أن الممتنع تعدد الذوات ، لا وجود صفات مع ذات واحدة .

ثم إن هناك مسألة على قدر كبير من الأهمية ، لابد من الحديث عنها هنا ، وهى أن قضايا العقيدة لا تتقرر من خلال ثقافة واردة ، أو آراء لم تمحص ، أو هوى جامح ، بل لابد من تأسيسها من القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وليس فى إثبات وجودية الصفات محال عقلى كما رأينا .

من ثم نقرر أن الأشعرى كان بحق ممثلا للروح الإسلامية الصحيحة المعبرة عن طبيعة العقيـــدة الإسلامية الصحيحة ، وأن معارضيه من الفلاسفة والمعتزلة هنا ، كانوا غريبين عن الروح الإسلامية ، لأن ثقافتهم قد غلبتهم فى هذا المقام ، وفى غيره ، مما قدموا فيه الفكر الوارد على أصول العقيدة التى جاءت بها النصوص الصحيحة .

وليس لأحد أن يقول أن ظاهر النص الدينى لا يحتج به لأنه محل النزاع بين سائر العقول ، لأننا لم نختلف ونتفرق إلى شيع وأحزاب إلا بمثل هذا القول ، فظاهر القرآن الكريم والسنة الصحيحة هو الحجة ما لم يتأكد للباحث المحايد أن الحمل على الظاهر يؤدى إلى محال .

وقد ثبت بالتحقيق العلمى أن كثيراً من قضايا العقيدة ، لا خلاف فيها بين ظاهر النقل وصريح العقل(١) .

إن الأشعرى يعد فتحاً جديداً بعد خروجه من الاعتزال ، اتخذ منهجاً يعطى للنص حقه الكامل ويحمله على حقيقته ما لم يترتب على ذلك محال ، فإذا وجد هذا المحال كان العقل الصريح وراء إيجاد الإنسجام والتوافق بين العقل والنقل فى إطار مقبول . من ثم كانت مدرسته أقرب المدارس إلى العقول والقلوب معا ، كما كانت أشهر المدارس التى ظهرت فى مجال العقيدة الإسلامية .

أتباعه :

لقد كان الأشعرى ذا تأثير عظيم فى كثير من المفكرين الذين أتوا

(١) أنظر : ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل . والكتاب كله يؤكد هذه الحقيقة .

بعده، بحيث شكلوا معه مدرسة عقدية فكرية لها نظراتها المنبثقة من التصور المعتدل لما جاء به ظاهر النص الدينى ، وانمحى بوجود هذه المدرسة ذلك العداء الذى كان مستحكما بين العقليين والنصيين ، أو على أقل تقدير ، عرفنا أن الخلاف الشديد الذى تمثل فى موقف العقليين من الفلاسفة والمعتزلة من جهة وموقف الحشوية والمجسمة والمشبهة من جهة أخرى ، أصبح فى نظر العقل ، بعد ظهور المدرسة الأشعرية خلافا لامبرر له ، لأن هذه المدرسة جمعت بين العقل والنص فى صيغة مقبولة ، لا تعلى من أيهما على حساب الآخر .

وقد رأينا هذا بشكل واضح فى بعض المشاكل العقدية الظاهرة ، مثل : العالم ، والصفات ، وأفعال العباد الاختيارية والبعث والإمامة إلخ

وقد حمل لواء هذه المدرسة من بعد الأشعرى كثير من مفكريها وفلاسفتها مثل : الباقلانى ، صاحب كتابى «التمهيد» و «الإنصاف» وهو يعد بحق أعمق الأشعريين فكراً بعد الإمام أبى الحسن ، وقد عده كثير من الباحثين ، فيلسوف المذهب ، وقد ظهر فكره العميق بشكل واضح فى جداله لخصومه ، سواء أكانوا خصوماً للإسلام أم خصوما للمذهب الأشعرى .

ثم جاء من بعده إمام الحرمين الجوينى ، صاحب كتب : الشامل ، والإرشاد ، والعقيدة النظامية ، وكلها فى أصول العقيدة ، فسرت قضاياها ومسائلها بالمنهج الأشعرى .

ثم جاء من بعده تلميذه الغزالى ، وهو من أكبر المدافعين عن المدرسة وبخاصة مع الفلاسفة الإسلاميين ، وكتبه : الأربعين فى أصول الدين ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، من أهم الكتب التى تدعم منهج الأشعرية ، وفى كتابيه : مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة تصوير لرأى الفلاسفة فى أظهر أمور العقيدة والرد عليها

للانتصار لما جاء به ظاهر الشرع ، بحيث لا يتعارض النص الصحيح مع العقل الصريح .

ثم جاء بعد الغزالى فخر الدين الرازى ، الذى خطا بالمذهب خطوات أكثر ميلا إلى الناحية العقلية ، فجاء تطبيقه للمبادىء التى رسمها ، كى تتخذ عند تعارض العقل والنقل ، انتصاراً للعقل ، وقد كان بهذا عرضة للنقد اللاذع الشديد من شيوخ الإسلام ابن تيمية ، حيث بين خطأه فى تصوره لما ينبغى أن يتبع عند هذا التعارض (١) وفى كتبه : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ومعالم أصول الدين ، ونهاية العقول ، بيان واضح لموقفه الفكرى .

ثم جاء المتأخرون كالقاضى عضد الدين الإيجى ، وسعد الدين التفتازانى وغيرهما ، فكانوا ممثلين لهذه المدرسة ، غير أنهم لم يجددوا فى تناولهم لقضايا العقيدة شيئاً يخالف ما قرره الأوائل ، فجاءت كتاباتهم تصويراً لآراء مقدمى المدرسة ، وخصومها والانتصار للأشعرية بشكل تقريرى ، أكثر منه تعمقا ومناقشة .

وفى كتاب « المواقف » لعضد الدين الإيجى و « المقاصد » للتفتازانى بيان واضح لفكر الأشعرية فى دورها المتأخر ، ولا يزال لهذين الكتابين أثرهما البارز فى الدراسات العقدية حتى يوم الناس هذا .

---

(١) انظر : ابن تيمية : « درء تعارض العقل والنقل » جـ ١ ص ٢٥

الفصل الخامس

الماتريدية ومنهجهم فى دراسة العقيدة

تنسب هذه الفرقة إلى مؤسسها ، محمد بن محمد بن محمود ، المعروف بأبى منصور الماتريدى . ولد ونشأ فى « ماتريد » بسمرقند فيماوراء النهر، ولم يهتد أحد من الباحثين إلى تاريخ مولده على سبيل التحقق ، ويرجحون أنه ولد فى عهد ولاية « المتوكل » : ٢٣٢ — ٢٤٧ هـ ، فهناك اثنان من شيوخه ، وهما : محمد بن مقاتل الرازى توفى ٢٤٨ هـ ، ونصير بن يحيى البلخى ، توفى ٢٦٨ ، وهذا يعنى أنه لابد أن يكون قد تلقى عنهما فى سن تسمح له بالتلمذة . أما وفاته فقد كانت فى سنة ٣٣٣ هـ .

لقد نشأ الماتريدى فى بيئة تقتضى أن يكون لكل ذى عقل مثله ، مشاركات فيها ، أخذاً ورداً . احتدم النزاع بين الفقهاء والمحدثين من طرف ، والمعتزلة من طرف آخر ، بل بين المحدثين والفقهاء أنفسهم ، وكذلك المعتزلة ، وكان عهد « المتوكل » قد أظل أصحاب الاتجاه المحافظ عموماً ، محدثين وفقهاء ومتكلمين .

كان الماتريدى حنفى الفروع والأصول أيضاً ، فتذكر كتب التاريخ أنه استفاد كثيراً من آراء أبى حنيفة العقدية ، بل يجزمون بأنه يلتقى معه فى كثير من النتائج . ومن المعلوم أن أبا حنيفة لم يكن إماماً فى الفقه فحسب ، بل كانت له جولات مشهورة فى العقائد ، ناظر كثيراً من علماء البصرة حتى بلغت رحلاته إليها للمناقشة والجدل ، اثنتين وعشرين مرة . وفوق هـذا الحوار كانت له رسائل محررة فى مجال العقيدة ، منها : الفقه الأكبر — الفقه الأبسط — رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتى — العالم والمتعلم .

ومحتوى هذه الرسائل هو ما كان يدور فى الساحة حول : الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات ، ومعرفة الله سبحانه وتعالى ، وهل هى واجبة بالعقل أو بالشرع ، وحقيقة الإيمان ، والأفعال ومافيها من حسن أو قبح ، وهل هما ذاتيان أو شرعيان ، والفعل الإنسانى وما للعبد فيه من دور ... إلخ .

منهجــه :

زاوج « الماتريدى » فى منهجه بين دلالة النقل ومعطيات العقل ، وقد يفهم من هذا أن الرجل قد اختط لنفسه المنهج الذى رضيه معاصروه والأكثر منه شهرة ، ونعنى به أبا الحسن الأشعرى ، ولكن عند التحقيق يظهر أن الإمامين وإن كانا قد اتخذا من العقل والنقل منهجاً لهما فى تناول المسائل الاعتقادية إلا أن بينهما فارقاً يلحظه كل دارس . وأرى أن أدق عبارة قيلت فى مقام الموازنة بين منهج الأشعرى والماتريدى بخاصة والأشعرية والماتريدية عامة : ماقاله المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة تصويراً لرأى الشيخ محمد زاهد الكوثرى : « ولذلك نقرر أن منهاج الماتريدية يرى أن للعقل سلطاناً كبيراً من غير شطط أو إسراف ، والأشاعرة يتقيدون بالنقل ويؤيدونه بالعقل ، حتى إنه يكاد يقرر الباحث أن الأشاعرة فى خط بين الاعتزال وأهل الفقه والحديث ، والماتريدية فى خط بين المعتزلة والأشاعرة . فإذا كان الميدان الذى تسير فيه هذه الفرق الإسلامية الأربع ، والتى لاخلاف بين المسلمين فى أنها جميعها من أهل الإيمان ، ذا أقسام أربعة ، فعلى طرف منه يقف المعتزلة، وعلى الطرف الآخر أهل الحديث ، وفى الربع الذى يلى المعتزلة الماتريدية، وفى الربع الذى يلى المحدثين ، الأشاعرة(١) .

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية جـ ١ ص ١٩٩ .

ولا شك فى أن طبيعة هذا المنهج الذى لاينسى للعقل دوره البارز فى تقرير أصول العقيدة ، فى إطار ما يوحى به النقـــل . يرضى كثيراً من أصحاب النزعة العقلية المحافظة . ويعبر عن واقع الأمة ، التى تتخذ من الوحى عاصماً وهادياً لها ، وفى نفس الوقت لا تغفل دور العقل ، الذى جعله الحق تبارك وتعالى أساساً للتكليف الشرعى .

لقد أكد ظهور هذا المنهج على يد « الماتريدى » البيئة التى ظهر فيهـا الرجل — إلى جانب استعداده الفطرى — فبلاد ماوراء النهر كانت تعج بكل التيارات الفكرية المختلفة المنازع والمشارب ، ظهرت فيهـا أفكار بعضها ينتسب إلى الإسلام ، وبعضها غير إسلامى . لقد اعتنق أهل البلاد مذاهب فكرية واعتقادية شتى . كالفكر الاعتزالى المسرف فى استخدام العقل ، وجعله مقدما على النص ، وكذا الفكر الكرامى المجسم المشبه ، ويبدو أن ظهور محمد بن كرام صـاحب هذه الفرقة بهذا المنهج كان رد فعل قوى لمذهب القدرية والمعتزلة . حيث تشبث بالظاهر تشبثاً أوقعه فى التجسيم والتشبيه. هذا إلى جانب بعض الأفكار القرمطية ، التى جاءت على يد حمدان الأشعث ، المعروف «بقرمط» وكذا أفكار «جهم بن صفوان» فى علاقة الصفات بالذات ، والفعل الذى يظهر على يد الإنسـان ودوره فيه ، ثم أخيراً آراء الحلاج الصوفية التى أزعجت أصحاب الاتجاه المحافظ ، أولئك الذين يفهمون النص الدينى فهماً قريباً ولا يستبطنونه على الطريقة التى يقول بها بعض أصحاب الاتجاهات الصوفية التى تتجاوز هذا الظاهر ، ممن أطلق عليهم لقب «أصحاب الشطحات» ، وكان الحلاج من أظهرهم .

أما الآراء والأفكار التى ظهرت فى تلك البلاد فى عصر «الماتريدى» والتى أرادت النيل من الإسلام فمنها — كما يقول ابن النديم (١) : المنانية

(١) الفهرست ٤٧٢ . دار المعرفة بيروت سنة ١٩٧٦ .

وكان منهم بسمرقند وحدها نحو خمسمائة رجل ، واشتهر أمرهم ، والديصانية والمرقيونية التى اتخذت النصرانية ستاراً لها ، وهذه الطوائف متفرعة من الفرقة الأم «المجوسية التى تقرر أن العالم يحكمه أصلان قديمان، هما: النور والظلمة .

فإذا أضفنا إلى ما تقدم وجود كثير من طوائف اليهود والنصارى فى تلك البلاد . وانتشار الفكر اليهودى والنصرانى فيها ، لعلمنا إلى أى حد كان الواقع يقتضى ظهور مفكر يجمع فى منهجه بين هدى الوحى ومعطيات العقل بمنهج متوازن . وكان الماتريدى هو الممثل الحقيقى لهذا المنهج . لقد كان إسراف المعتزلة فى استخدام العقل وتقديمه على النص كفيلا بإعراض كثير من أصحاب الاتجاه المحافظ عن هذا المنهج وكذلك الحال عند أصحاب النص من الكرامية ومن سايرهم فى منهجهم ، حيث حملوا النصوص على ظاهرها من غير إعمال للعقل ، والمنهجان — كما نرى — مسرفان ، أحدهما مفرط وثانيهما مفرط . ومنهج المحدثين والفقهاء كان أقرب إلى النص منه إلى العقل كما كان المنهج الأشعرى غير واضح الاتجاه فى بعض المواقف العقدية ، وبخاصة فى قضية الفعل الإنسانى .كل هذا جعل منهج «الماتريدى» جديراً بأن يعبر عن روح الإسلام تعبيراً متوازناً . ولقد تحدث عن ذلك فقال : إنه اتخذ من منهج الإسلام العام هذا المنهج ذلك الذى يتحدث عن الوسطية فى كل شىء قال تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» .

السمات العامة لمنهج الماتريدى :

إذا كانت «الوسطية» بين العقل والنقل هى السمة البارزة فى منهج الماتريدى ، فإن هناك سمات أخرى تميز هذا المنهج وهى :

---

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣ .

١ ـ الاستقلال : ويعنى به : عدم التعصب لمذهب بعينه ، وهذا يجعل الحقيقة وحدها هي الغاية ، وكأن الرجل أراد أن يكفكف من غلو المناهج الأخرى التي تنغلق على نفسها ، وتدعى أنها وحدها تطلب الحق ، وأن ما سواها ليس كذلك .

٢ ـ النظرة الشمولية : ويعنى بهذا : طرح النظرات الجزئية ، التي تنظر إلى الآراء والأفكار نظرة جانبية ضيقة . كما يعنى : ربط المسائل المتفرقة بأصولها الكلية ، وقد كان لعلم أصول الفقه أثر واضح في هذه القضية .

٣ ـ الربط بين الفكر والعمل : تعد هذه السمة من أبرز السمات التي يتميز بها منهج الماتريدى في دائرة الإسلام ، ذلك لأن طبيعة هذا الدين طبيعة عملية بنائية ، النظر فيه أساس العمل ، والعمل فيه ترجمة للنظر ، وكلاهما يعبران عن الإسلام ، إذن الإغراق في النظر إلى الحد الذي تضيع معه القضايا الأساسية ، أمر مرفوض شرعا ، وكذلك العمل الذي لا ينبني على نظر علمي صحيح .

٤ ـ النظرة النقدية العادلة : يعنى بذلك : الأمانة في عرض آراء الخصوم وبيان ما فيها من صواب أو خطأ . ثم الحكم عليها بما يراه حقاً ، بطريقة التهكم وتوليد المعانى التي اتبعها سقراط من قبل ، يقول أبو المعين النسفى في ذلك : « أنه يبدو كالمتساهل ، الملق زمام كلامه إلى خصومه ، ليقوده إلى مرامه ، ثقة منه بضعفه ، وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال »(١) .

---

(١) انظر : د/ على عبد الفتاح المغربى . إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى ص ٣٢ ، ٣٣ ط القاهرة ١٩٨٥ نشر مكتبة وهبة .

صور تطبيقية :

عاصر « الماتريدى » « الفارابى » الذى يعده كثير من مؤرخى الفلسفة زعيم الاتجاه الفلسفى الآخذ بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية المحدثة فى مشرق العالم الإسلامى (١) . ومن المعلوم أن الفارابى قد أطال النفس فى قضية العلاقة بين « الله » و« العالم » حتى بدى حله لهذه القضية بعيداً عن روح الإسلام ، لأن الفكر الفلسفى كان هو الغالب على ذهنه وهو يتعرض لها . وقد كان ظهور مثل هذا الحل لهذه القضية وغيرها كفيلا بأن يتصدى مفكرو الإسلام الأصلاء أمثال « الماتريدى » لمثل هذه القضايا وهذا التصدى يقتضى أن يكون صاحبه على قدر واسع من المعرفة بما لدى الآخرين ، وفى نفس الوقت يكون صاحب منهج أصيل فى تناول القضايا المطروحة .

لقد رد الماتريدى قول المخالفين الذين يقولون بقدم العالم لقدم مادته من ثنوية وفلاسفة طبيعيين ، الذين ينطلقون من أصل توهموا صحته وهو « إنه من المحال أن يتكون شيء من الأشياء أصلا مما ليس بموجود » ، وقد قال أرسطو أيضاً — وهو هنا مادى صرف — « إنه من البين أن الجواهر وكل ما هو موجود إطلاقا إنما تنشأ عن موضوع » (٢) .

أما حججهم التى بنوا عليها القول بقدم العالم فمنها :

١ — قياس الغائب على الشاهد : ومعناه أننا نرى فى الشاهد أن كل شيء إنما ينشأ عن مثله ، وهكذا فى الغائب بلا نهاية

---

(١) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١١٤ .

(٢) الكون والفساد : ص ٣٥ . ترجمة أحمد لطفى السيد ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م .

وقد رد «الماتريدى» هذه الحجة بأنها من عمل الوهم أو التصور الخاص، وأما من الناحية الدينية، فإن قدرة الحق تبارك وتعالى لا تخضع للمقاييس التى تخضع لها قدرة البشر. وينعطف نحو القرآن الكريم الذى يسعفه بما يدعم موقفه، فقد أخبر أن الله سبحانه وتعالى، خلق الناس جميعا من نفس واحدة كما بين تعدد صنوف المخلوقات مع وحدة البيئة والغذاء والإرواء، وكل هذا يدل على أن منطق الخالقية الإلهية فوق التصور الخاص(١).

٢ — الاعتراف بأن العالم مخلوق ولكن من مادة قديمة: ويظهر أنه يقصد بتصوير هذه الحجة بعض فلاسفة الإسلام، الذين ذهبوا إلى أن العالم مخلوق لله، ولكن بطريق المساوقة فى الوجود، وهذه الفكرة هى التى قال بها «الفارابى»، ممن يظن أن «الماتريدى» يعنيهم. والفرق بين هذه وتلك، أن هذه تقر مبدأ الخالقية لله، وفى نفس الوقت لا تقر حدوث العالم حدوثا زمانيا، بل حدوثا ذاتيا فقط بينما نرى أن تلك تقرر أن المادة قديمة وأن عملية صدور المخلوقات، لاحقها عن سابقها، إنما تكون لذات المادة لا لشىء وراءها.

وقد رد على هؤلاء بأن هذه الفكرة عندهم مبنية على تصورهم للزمان إذ هو عندهم قديم، وهو ليس كذلك فى نظره، لأنه إذا كان للزمان نهاية الآن وفى كل آن، فإن ذلك يقتضى أن تكون له بداية. وإذا كان الوهم قد أوقعهم فى أنه لا وقت إلا وقبله وقت، فإن الرد عليهم ومن نفس منطقهم، إذ لا وقت إلا وبعده وقت كذلك.

---

(١) التوحيد ص ١٧٤ تحقيق د. فتح الله خليف. دار المشرق. بيروت سنة ١٩٧٠م.

٣ — قياس الماضي على المستقبل : وتتلخص هذه الحجة فى نظر القائلين بقدم العالم فى قولهم : لم لايجوز القول بقدم الأحداث — ولعله يقصد هنا الإنسان . كما يقال ببقائها فى الآخرة(١) .

والرد على هذه الحجة فى نظر «الماتريدى» سهل، لأن معنى القدم غير معنى البقاء ويستعين هنا بالدليل السمعى ، خروجا من حلبة الجدل ،الذى يطول ، فيستشهد ببعض النصوص التى تبين الانقطاع من جهة الماضى والخلود من جهة المستقبل وهذه الفكرة قد قال بها الكندى من قبل ، ومن الجائز أن يكون «الماتريدى» قد تأثر بها هنا .

وقد أظهر فى هذا المقام براعة تنبىء عن عمق تفكيره وارتباطه بروح القرآن الكريم فقد تجاوز التحجر العقلى الذى وقع فيه بعض مفكرى المعتزلة قبله ، وأعنى به : أبا الهذيل العلاف ، فقد رد القول بقدم العالم بناء على انقطاع التسلسل من جهة الماضى فلما اعترض عليه بالتسلسل فى المستقبل قرر انقطاعه كذلك ، وقال بسكون أهل الخلدين.

أدلة حدوث العالم :

بعد أن فند حجج الخصوم أقام أدلته على حدوث العالم على الوجه الآتى :

أولا : الأدلة الخبرية : مثل قوله تعالى : وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام(٢).

ويشرح هذه الآية وما ماثلها شرحا ينتهى منه إلى أن الله سبحانه

---

(١) نفس المصدر ص ٦٣ (٢) سورة هود آية ٧

وتعالى قد خلق العالم بقدرته فى الوقت الذى أراده ، بحكمة وعلم سابقين، ويستفيض فى رد قول الطبيعيين والماديين ، الذين يرجعون نظام العمل الكونى إلى طبائع الأشياء ، لا إلى علة قادرة .

وفى ثنايا استخدامه للأدلة الخبرية ، يذكر بعض الآيات التى تتحدث عن عناية الحق سبحانه وتعالى بما خلق، وهنا يتعمق روح القرآن الكريم ومنهجيته فى تأكيد الخالقية لله رب العالمين، ويبعد كثيراً جداً عن روح الجدل ، التى تلوث ساحة النزال الكلامى ، والتى كثيراً ما تنتهى بأدلة جدلية غير برهانية ، لا يرضى عنها الخواص، لأنها غير مرضية لطموحاتهم العقلية ، وفى نفس الوقت لا تتفق مع أفهام العوام ، الذين يرغبون فى تحصيل قواعد الاعتقاد من أقرب سبيل ، دون الدخول فى تفصيلات ، عقيمة تكون سبباً فى إطفاء جذوة الإيمان فى القلوب .

ثانياً : دليل المشاهدة ، ويبنى هذا الدليل على أساس مايشاهد من أن كل شىء فى الوجود عاجز عن إصلاح مايفسد منه، مع ماهو موصوف به من عدم استغنائه عن غيره ، وإذا ثبت الاحتياج إلى الغير لزم الحدوث كما أن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع متضادة ، والتى من طبعها التنافر ، فاجتماعها دليل على حدوثها بفعل قادر قاهر .

ثالثاً : الاستدلال العقلى : وفحوى هذا الدليل أن الموجودات إما أن تكون أعراضا وإما أن تكون أجساما ، والعالم لا يخلو عن هذين الحدثين ، ولما كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، ولما كانت الأعراض حادثة لقبولها مبدأ التغير فان مالا يخلو عن الحوادث يكون حادثا مثلها. وقد أقام الأدلة على حدوث الأعراض والأجسام ، ولعل أحسن ماساقه فى هذا المقام اعتماده على القرآن الكريم فى فكرة تناهى الأعيان ، وبالتالى حدوثها ، فكل شىء له مقدار وحد ، وله قابلية للعد والحصر ، يرشدك

إلى هذا قوله تعالى : «وكل شيء عنده بمقدار»(١) ، وقوله : لقد أحصاهم وعدهم عدا(٢) .

غير أن هذا الطريق قد انتهى به إلى ما انتهى إليه المتكلمون فى هذا المقام عندما حاولوا إثبات حدوث العــالم باثبات تناهيه — أجساما وأعراضا — والاعتماد على إثبات الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد وهذا الطريق كان محل نقد من كثير من المفكرين وبخاصة ابن رشد وابن تيمية ، وذلك لأن روح هذا الدليل غريبة عن روح الإسلام ، كما أن مقدماته غير مسلمة ، وهو فى نفس الوقت لا يرضى عقول الخاصة كما لا تعرفه أفهام العوام(٣) .

ويظهر أن كثيراً من مفكرينا من أصحاب الثقافات الواسعة ، كانت تذهب بهم مطامحهم العقلية إلى ماوراء ماجاء به النص القرآنى فى مجال أصول الدين ، تكايسا منهم وتعالما ، وهم فى نفس الوقت يوقنون بأن الأدلة التى يسوقها القرآن تكون أكثر ملاءمة لكل الاستعدادات البشرية لأنها لم تركن إلى نمط محدد ، تلتزم به أثناء معالجتها للقضية موضوع البحث، بل تعددت وتنوعت بحيث أمكنها أن تغذى كل ملكات الإنسان المتنوعة ، مما يجعلها أكثر ملاءمة لفطرته ، مهما كانت درجة ثقافته .

أدلة وجود الله :

أجهد المتكلمون أنفسهم فى إثبات حدوث العالم، ولم يكن هذا مقصوداً لذاته، بل يعتبرونه مقدمة تؤدى إلى إثبات الصانع، لأنه متى ثبت أن العالم

(١) سورة الرعد آية ٨ (٢) سورة مريم آية ٩٤

(٣) انظر : د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٨ وما بعدها ط. الانجلو سنة ١٩٦٤ م

محدث ، فإنه بالضرورة محتاج إلى من يحدثه ، ولا يمكن أن يكون محدثه مثله ، بل لابد أن يكون قديما ، خروجا من قضية التسلسل أو الدور الباطلين

والماتريدى اتبع نفس الطريق ، فلم يكن بدعا بين المتكلمين الذين سبقوه أو عاصروه ، غير أن الرجل فى هذا المقام ، قد نظر فى الآيات القرآنية واستوحى منها أدلته فى الغالب ، بحيث جاءت ذات طابع ينم كثيراً عن الروح الإسلامية الخالصة ، البعيدة عن الطابع الجاف الذى اصطبغت به أدلة الفلاسفة الإسلاميين، وكذا أدلة بعض المتكلمين الذين تأثروا بالفلسفة إلى حد كبير .

وأهم الأدلة التى ساقها الماتريدى فى هذا المقام :

١ — النظر فى أحوال الموجودات المشاهدة : ويعنى هذا الدليل : أننا لو نظرنا فى أحوال العالم المشاهد ، فإننا نلحظ أن الاجتماع والافتراق والتحولات التى تطرأ على الأشياء ، لا يمكن أن ترجع إلى أمر ذاتى لها ، لأن هذه الموجودات قابلة ومنفعلة وفى هذا دلالة على أن المتصرف فيها قوة خارجة عنها . فإذا أضفنا إلى ذلك أن العالم يشتمل على طبائع مجتمعة ، غير أنها بطبيعتها متنافرة ، فإن اجتماعها يدل على وجود قوة قاهرة أخضعتها لسلطانها(١) .

هذه الفكرة — فكرة القهر — قد استخدمها من قبل « النظام » فى معرض الاستدلال على وجود الله ، وهى ليست بالجديدة ، فالقرآن الكريم قد أشار إليها فى معرض حديثه عن إطلاق القدرة الإلهية ، وعدم تقيدها بما يفيده التصور البشرى ، وذلك حين رد على منكرى البعث فى قوله تعالى : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون »(٢) وقوله « وهو القاهر فوق عباده » .

(١) التوحيد ص ١٨

(٢) سورة يس : آية ٨٢

ومن الأدلة التى ساقها هنا أيضا ، ما يمكن أن يسمى بدليل « التسخير » ويعنى به أن العالم مسخر من قبل قوة قادرة ، يحتاج بعضه إلى بعض ، ولا يمكن أن يكون المسخر المذلل يملك التدبير حتى يكون غنياً عن الغير وقيامه عليه ، ولا يملك إزالة الذلة عن نفسه والسخرة ، فثبت أن لكل ذلك مدبراً عليما ، علم وجود حاجة المخلوقات وغناهم لخلقهم على ذلك .

ولما كان الوهم يمكن أن يبرز هنا إشكالا . هو إمكان رجع التحولات والتأثيرات فى العالم إلى العالم نفسه ، وقد تجلى هذا التوهم فيما أثاره أصحاب الطبائع الماديين الذين لا يرون وراء العالم المشاهد إلها خالقا . فإن « الماتريدى » هنا قد رد على هذا التوهم ، يقول فى ذلك : « لو جاز أن يكون العالم يبدأ من قبل نفسه لجاز أن يذهب كله بمرة ، فإذا لم يكن بل كان على الاختلاف ، حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالأغيار نحو حى يموت ، أو متفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ... ولو جاز ذلك لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ أو السفينة تسير على ما هى عليه بذاتها . فإذا لم تكن ولا بد من عليم ينشئها ، قدير به يكون فكذلك ما نحن فيه »(١) .

ونلحظ أن هذا الدليل يدور حول فكرة عقلية ضرورية لا يمكن نقضها أو إنكارها ، ونعنى بها فكرة « السببية » وليس المراد بها هنا السببية بمعناها الطبيعى العادى ، بل السببية بمعناها الصحيح ، أى السبب الذى يرجع إليه كل شىء فى الوجود .

ومن أبرز الأدلة التى ساقها « الماتريدى » هنا . دليل العناية والاتساق فى

---

(١) التوحيد ص ١٨

العالم . إن النظام الكونى على درجة من التلاؤم والإنسجام بحيث لايمكن تصور العالم على شكل أحسن من هذا الذى هو عليه . وصدق الله العظيم حيث عبر عن هذا بقوله : « الذى خلق سبع سماوات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير »(١) .

ومما لا شك فيه أن هذا الدليل من القوة بحيث لا يستطيع العقل رده والواقع يدعمه ويقويه ، ألا ترى أن المخلوقات كلها ، ما يرى منها وما لم ير ، ينتظمها قانون التلاؤم وعدم الاضطراب ، وقد قرر القرآن الكريم فى الحوار الذى دار بين نبى الله موسى وأخيه هارون عليهما السلام وبين فرعون هذه القضية « قال فمن ربكما يا موسى ، قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى »(٢) فالآية الثانية من هاتين الآيتين تدل على إحكام الخلق وإتقانه « الذى أعطى كل شىء خلقه » أى حقيقتـــه الكاملة التى يمكن أن يكون عليها ، ثم هداه إلى الغاية التى من أجلها خلق ، ومعنى هذا أن الإيجاد لا يمكن أن يكون لغير هدف ، لأنه عبث لا يليق بالحكيم .

لقد ردد ابن رشد فى معرض استدلاله على نفس القضية ، مثل هذا الدليل ومن المحتمل جداً أن يكون قد قرأه لدى « الماتريدى » والمفكران معاً يعبران عن طريقة الاستدلال القرآنية ، وهذا شأن المفكر المسلم دائما ، ينطلق أساسا من النص الدينى ، ويوظف قدرته العقلية وثقافته الواسعة فى تأكيد القضايا الأساسية التى يجىء بها النص ، وفى نفس الوقت ، ينهض لإزالة العوائق والشبهات التى يثيرها أعداء الدين ، حتى يظل على صفائه ورونقه .

---

(١) سورة الملك : آية ٣ ، ٤ .　　(٢) سورة طه : آية ٤٩ ، ٥٠ .

أدلة الوحدانية :

أخذ المتكلمون عموما أدلتهم على وحدانية الله تعالى من القرآن الكريم ، ولكنهم ألبسوها ثوباً عقليا ، وصل بها عند الكثيرين منهم إلى أن أصبح دليلا جدليا ، أما أساس استدلالهم ، فقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »(١) وقوله « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض... »(٢) وقوله « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا »(٣) وقوله : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار »(٤) .

لقد ركن « الماتريدى » إلى طريقة المتكلمين قبله ، وهى استخلاص ما عرف بدليل التمانع من هذه الآيات ، ويقوم هذا الدليل على تصوير الحالات التى تترتب على افتراض تعدد الآلهة ، وينقضها ، ليسلم دليل الوحدانية .

ويبدو أن « الماتريدى » قد استشعر من نفسه عدم الرضا على طريقة صياغة هذا الدليل ، كما هو على صورته الجدلية ، فلجأ إلى طريقة أحكم فى صياغة دليل الوحدانية ، فذكر أن الإله الحق واحد لا شريك له ، إذ لو كان هناك آلهة عدة ، لحاول كل منهم أن يستقل بأفعاله ، ولخلق كل منهم عالماً يخصه ، واختلفت أفعالهم ، لحدث الفساد والاضطراب فى الكون . لكننا نرى أن العالم واحد ، وهو متجانس ، وغاية فى الاتساق والانتظام ، وهذا يدل على انفراد إله واحد بخلقه(٥) .

---

(١) سورة الأنبياء : آية ٢٢ (٢) سورة المؤمنون : آية ٩١

(٣) سورة الإسراء : آية ٤٢ (٤) سورة الرعد : آية ١٦

(٥) انظر : د. محمود قاسم . مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة ص ٣٣

ودليل إثبات الوحدانية لله رب العالمين على هذا الشكل ، يعنى أن جميع التصورات التى تقول بالتعـــدد على أى مستوى ، أو بما يخدش الوحدانية الصحيحة ، تكون باطلة ، غير أن الماتريدى لم يكتف بذلك ، بل عمد إلى إبطال التعدد لدى بعض الفرق ، كالثنوية ، الذين قالوا بإلهين اثنين : النور والظلمة ، ومن امتزاجهما يتكون أصل العالم ، وقد أعتمد فى إبطال قولهم هذا على إبطال القول بالامتزاج وإبطال القول بأن الشر لا يصدر عن الحكيم ، وقد أطال النفس هنا ، لأن الفكر الثنوى كان منتشراً فى بلاد ما وراء النهر بشكل يهدد العقيدة الصحيحة ، وقد تنوعت ردوده على منكرى الوحدانية فشملت كل الطوائف تقريباً ، مما يدل على أن الرجل كان المدافع البارع عن حقائق الإسلام فى البيئة التى نشأ فيها فى مواجهة الفكر الذى أراد أن يجد له مرتعاً خصبا فى تلك البقاع ، لينال من صفاء العقيدة ونقائها ، ثم ينطلق منها إلى بقية أمصار العالم الإسلامى .

ولابد من أن نشير هنا إلى أن « الماتريدى » قد أفاد إلى حد ما من السابقين ، من متكلمى المعتزلة ، الذين أبلوا بلاء حسنا فى الرد على الفرق والطوائف التى أنكرت الوحدانية مثل أبى الهذيل العلاف والنظام ، وهذا فى حد ذاته ليس عيبا ، غير أن الماتريدى كان أكثر تفصيلا فى تصوير مزاعم المخالفين والرد عليها ، بل يلاحظ بعض الباحثين أنه كان وهو يرد على فرق الثنوية ، لا يرضى عن ردود بعض السابقين من المعتزلة ، لما فيها من التشبث بتصورات قد تخدش التنزيه المطلق لله رب العالمين ، فقد نقد ابن شبيب حين أجاب بالأصلح على التساؤل عن تخصيص وقت للخلق دون وقت ، والنظام فى رده على السمنية ، وجعفر بن حرب فى رده على الثنوية إلخ(١) .

---

(١) د. على عبد الفتاح المغربى : إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى ص ١٥١

وكل ما ساقه الماتريدى من أدلة على الوحدانية بعد ذلك يعتمد على النص ، ويدور حول فهمه وتفسيره للآيات التى تتحدث عن تنوع الكائنات ودقة خلقها . وانتظامها فى سلسلة مترابطة من الأحكام وتعدد مصالح العباد مما خلق الله للناس من منافع فى السموات والأرض ، كل هذا يدل على وحدة الخالق ، وهو الله رب العالمين .

صفات الله :

من القضايا التى تناثرت فيها الآراء والتخريجات ، حتى غدا معها علم الكلام ساحة واسعة للمعارك والتصورات المتباينة ، لمعنى التنزيه الإلهى ، قضية الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات ، ويظهر أن البعد عن روح القرآن الكريم . بعد أن أحدثت الثقافة الواردة أثرها فى نسيج الثقافة الإسلامية بمعناها الواسع ، هو الذى وصل بالفكر الكلامى إلى هذه النتائج .

لقد اختلفت الأنظار فى معنى التنزيه ، وما كان لها أن تختلف بعد أن حسم القرآن الكريم القضية ، فذكر لله سبحانه وتعالى صفات تليق بذاته ، فصل القول فيها ، لأنها تبرز علاقة الذات بالمخلوقات ، على سبيل التأثير فتكون القدرة أو التخصيص فتكون الإرادة ، أو الإحاطة والانكشاف فتكون صفة العلم إلخ ، وفى نفس الوقت نفى القرآن عن الله مالا يليق بذاته ، وأتى ذلك على سبيل الإجمال ، فى مثل قوله : « ليس كمثله شىء .... » « هل تعلم له سميا » « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » .

والمدخل الطبيعى لدراسة قضية الصفات لدى المتكلمين بخاصة والمفكرين الإسلاميين بصفة عامة يقوم على تحديد المراد مما اصطلح على تسميته «صفة» هل المراد من الصفة معنى حقيقى مستقل فى مفهومه عن الذات : أو أن المراد بها معنى مجازى يراد من ورائه نفى الضد عن الذات ؟

نستطيع أن نقول على سبيل الإجمال ، إن الفكر الإسلامى فى هذه القضية انقسم قسمين ظاهرين ، يمثل القسم الأول : الأشاعرة والماتريدية والسلف(١) ، ويمثل القسم الثانى المعتزلة وجمهور الفلاسفة الإسلاميين .

ولنا أن نبين الأساس الذى بنى عليه القائلون بنفى زيادة الصفات على الذات قولهم ، حتى نعرف كيف رد الماتريدى تصورهم هذا ، إن جمهور المعتزلة يرون أن فى إثبات زيادة الصفات على الذات تعدداً للقدماء ، وإذا كان الإسلام قد كفر من قال بالأقانيم الثلاثة من المسيحيين ، فإنه يكون أدخل فى الكفر من أثبت لله صفات زائدة على الذات .

وأما الفلاسفة الإسلاميون فقد انطلقوا فى تصورهم لنفى الصفات من منطلق آخر ، هو « بساطة الذات الإلهية » يعنون بذلك أن القول بزيادة الصفات على الذات يلزم منه تركب الذات من وصف وموصوف ، ولما كان التركب يوهم التعدد ولو فى التصور الذهنى فقط — وهذا قول يتنافى مع التنزيه الإلهى — فقد بطل ما أدى إلى ذلك وهو زيادة الصفات على الذات .

والماتريدى هنا قد رد على المعتزلة فى تصورهم لمعنى « الوحدانية » وقرر أن إثبات الصفات دليله السمع . ومن المستحيل أن يكون الحق سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بما يثلم قضية التنزيه ، كما أن القول بنفى الصفات يؤدى إلى التعطيل ، وإذا كان نفاة الصفات قد قرروا ذلك مخافة

---

(١) هناك الاتجاه الحشوى المجسم الذى يمثله بعض المحدثين والفقهاء ، كما أن هناك الاتجاه الكرامى والسالمى ، وفى إثبات هؤلاء جميعاً للصفات على الوجه الذى يرضونه نظر ، لأنهم لم يلتزموا بالمنهج الصحيح فى هذا المقام .

تعدد القدماء من ناحية أو التشبيه بالمخلوقات من ناحية أخرى ، فإنهم قد وقعوا فى خطأ جسيم هو « التعطيل » ، وفى نفس الوقت لم تقم خشيتهم على أساس علمى سليم .

وقد تنبه « الماتريدى » إلى قضية هامة جداً يمكن فى ضوئها حل كثير من الاشكالات التى قد تقف أمام دارس العقيدة ، وأعنى بهذه القضية : الدلالة اللغوية . ذلك لأنه من المعلوم أن المعانى الإلهية المتعلقة بالحق سبحانه وتعالى ، إنما يعبر عنها بلغة إنسانية وعلى الدارس أن يتنبه إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها فى حق « الله » ينبغى ألا تماثل دلالتها على معانيها فى حق المخلوقات ، لأن المعانى الإلهية تليق بذات الحق سبحانه وتعالى ، إذ هى فوق الأحوال والكيفيات التى نلمسها لدى البشر .

إن عملية الخداع اللغوى هى التى أوقعت نفاة الصفات فى هذا الخطأ الجسيم ، لأنهم لم يتنبهوا إلى أن دلالة الألفاظ على الصفات الإلهية ينبغى أن ينظر إليها فى الإطار المشار إليه ، فكما أن ذات الحق تبارك وتعالى تخالف ذوات المخلوقين فكذلك صفاته ، فالتشبيه لا يرجع إلى مجرد اللفظ المشترك الذى يطلق على « الله » تارة وعلى المخلوقين تارة أخرى - بل يرجع إلى المعنى ، ولما كانت المعانى الإلهية غير محددة أو متصورة ، فإن التشبيه يسقط هنا تماما ، ولا خوف حينئذ على التنزيه الإلهى من القول بزيادة الصفات على الذات ، لأن هذه الصفات من طبيعة الذات وليست لأمر خارج عنها .

ولا يقل خداع المشبهة والمجسمة باللغة فى هذا المقام عن خداع المعطلة ، فقد ظنوا أن الاشتراك اللفظى يلزم فيه الاشتراك فى الكيفيات والحقائق ، وهذا لم يقل به عاقل ويمكن أن يقاس على ذلك أفعال الله وأفعال المخلوقين ، يقول الماتريدى فى ذلك : « إن لله أسماء ذاتية يسمى بها ، نحو قوله « الرحمن » ، وصفات ذاتية يوصف بها نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها

لكن الوصف له منا ، إنما هو مايحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة ، إذ سبيل ذلك ، إنما هو عن المعروف فى الشاهد ، أى أنها وسيلة لعبارتنا عما يقرب فى أفهامنا ، لا على أنها فى الحقيقة أسماؤه ، وذلك يوجب التشابه فى القول ، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمى به غيرنا تسميته ، لكنه إذا كان الشاهد دليله ، وبه يجب معرفته فمنه قدر اسمه على مايقرب من الفهم بما يريد به ، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبيه ، ولذلك قرن اسمه بحرف النفى ، ليتعالى عن معانى الشبه ، وهذا معنى أن التوحيد إثبات ذات ضمن نفى ، ونفى ضمن اثبات ، والنفى ضرورة لنفى المفهوم له من الشاهد ، مثل القول : عالم لا كالعلماء (١) .

وهنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، تتصل بعلاقة الصفات بالذات على وجه يحدد حقيقة كل منهما ، أشار إليها الأشاعرة حين قرروا أن هناك تغايراً بين الذات والصفات فى المفهوم والحقيقة ، وتوحداً بينهما من حيث الواقع والماصدق ، وقد جاءت عبارتهم المشهورة تؤكد « أن الصفات لا هى هو ، ولا هى غيره (٢) » ، ولا تناقض فى قولهم هذا ، لاختلاف الجهة كما يقول المنطقيون .

ترى هل كان الماتريدى موافقاً على هذه القضية أو أن رأيه فيها كان بخلاف ذلك ؟

الحق أن « الماتريدى » قد قبل القضية على استحياء منه ، لأنه كان يرى أن المسألة ما كان ينبغى لها أن يصل بها الأشاعرة ومن حملهم على ذلك من نفاة الصفات ، إلى هذا الحد الموغل فى الجدل ، يدل على ذلك أن

(١) التوحيد : ص ٩٣

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ٣١٣ ط بيروت سنة ١٩٥٧ م بعناية الأب مكارثى .

خصوم الأشاعرة من المعتزلة والجهمية ، لم يرضوا بهذا الحل الذى اعتقد الأشاعرة أنهم به حددوا العلاقة الصحيحة بين الذات والصفات . لقد قال حين سئل عن معنى : لا هى هو ولا هى غيره : أنها صفات لا مجاوزة عن هذا(١) .

وقد جاء فى شرح الفقه الأكبر المنسوب إلى الماتريدى ما يفهم منه أن الرجل يقول بما يقول به جمهور المعتزلة من أن الصفات عين الذات ، فهل ياترى كان متردداً بين اتجاهين واضحين لم يركن إلى أحدهما بشكل يحدد موقفه النهائى من المسألة ؟ وهل يعنى ذلك أيضاً أن الرجل كان متناقضا حين حمل على المعتزلة ، لقولهم بنفى زيادة الصفات على الذات ؟

لقد تكفل الأخلاف من أتباع الماتريدى بتوضيح القضية ، فقال أبو المعين النسفى إن الماتريدى لم يقصد بذلك نفى زيادة الصفات على الذات كما قد يتبادر إلى الذهن ، وإنما عنى بذلك : دفع وهم المغايرة فى الواقع بين الذات والصفات ، يدل على ذلك أن الرجل قد أطال النفس فى إثبات زيادة الصفات على الذات وساق على ذلك الأدلة الواضحة ، كما أنه فند رأى الخصوم من المعتزلة ومن معهم ، وقد أيد هذا الكلام البياضى فى إشارات المرام والبزدوى فى أصول الدين(٢) .

وبالجملة فإن الروح العامة التى تسيطر على أبى منصور هنا ، هى تلك التى يزكيها القرآن الكريم ، وهو التسليم المطلق بإثبات الصفات دون البحث والتعمق فى ذلك ، ولولا إحساسه بأن المعركة أمامه حافلة بالآراء والأفكار التى تحتـــاج إلى دور ينتظره ليصفى حسابه مع المخالفين ، لأحجم عن هذه الإطالة ، وهو فى هذا كله لم يختلف كثيراً عما قال به

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص٢٢ طحيد أباد الركن سنة ١٣٢١هـ
(٢) انظر د. على عبدالفتاح المغربى: إمام أهل السنة والجماعة ص ١٧٢

الأشاعرة فى قضية الصفات ، غير أنه كان متسامحاً مع المعتزلة فلم يرمهم بالتعطيل كما رماهم به غيره من الأشاعرة وغيرهم .

صفات الفعل :

أشرنا من قبل إلى قضية اللغة الإنسانية ودلالتها على المعانى الإلهية ، وهذه تفيدنا كثيراً عندما نريد تقويم موقف المتكلمين عموماً من قضية صفات الفعل ، وموقف الماتريدى منها بصفة أخص . لقد اختلف كل من المعتزلة والأشاعرة فى ضابط صفة الفعل ، فيرى الأولون أن كل صفة يمكن أن يجرى عليها النفى والإثبات هى من صفات الأفعال ، وهى حادثة عندهم ، كالخلق والرزق والكلام والإرادة وأما الأشاعرة فيذهبون إلى أن صفات الأفعال هى تلك التى لا يلزم من نفيها نقيضها ، كالإحياء والإماتة والخلق والرزق والوهب إلخ ، وهى حادثة عندهم أيضاً ، وأما السلف فكانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، ولمتأخريهم كابن تيمية وابن قيم الجوزية أنظار ثاقبة فى هذه القضية ، حيث بينوا ضعف الأساس الذى قام عليه التقسيم لدى كل من المعتزلة والأشاعرة ، وصوروا الإشكالات المترتبة على القول بحدوث صفات الفعل وقدم صفات الذات ، وربما كان من أظهر الأمور التى ساقها هذان العالمان فى هذا المقام هو : ضرورة التفرقة بين الصفة وآثارها سواء أكانت صفة ذات أم صفة فعل ، فإذا احتج القائلون بحدوث صفات الفعل ، بأن آثارها حادثة ، فإنه يرد عليهم بأن ما يقال على آثار صفات الفعل يقال أيضاً على آثار صفات الذات ، ألا ترى أن صفتى القدرة والعلم من صفات الذات وهما قديمان وآثارهما — وهو المقدور والمعلوم — حادثان ، إذن القضية فى نظر العقل الصريح والنقل الصحيح ما كان لها أن تأخذ هذا الشكل على أيدى المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة .

فى هذا المقام يظهر الماتريدى كمفكر مسلم لا يرضى عما قال به الفريقان: المعتزلة والأشاعرة، وقرر أن صفات الأفعال قديمة كصفات الذات، ولا يطعن فى قدمها كون آثارها حادثة، غير أنه رأى أن صفات الأفعال جميعاً يمكن أن تجمعها صفة واحدة هى صفة «التكوين»(١).

غير أن القول بقدم صفات الفعل أو بأزليتها على وجه الدقة كان مقولة كل من ابن كلاب وأبى العباس القلانسى من قبل، فهل يعنى ذلك أن الماتريدى كان تابعاً لهما ولم يكن صاحب فكرة جديدة؟ الحق أن القول بأزلية جميع الصفات وعدم التفريق بينها، بل عدم تقسيمها إلى صفات ذات تنقسم بدورها إلى معان ومعنوية، وصفات فعل، كان هو الطابع العام لمنهج السلف المتقدمين، ونحسب أن ابن كلاب والقلانسى كانا من هؤلاء، وليس من العيب فى شىء أن يرضى الماتريدى طريقة السابقين فى نظرتهم إلى هذه القضية، وأعتقد أنه لو قدر له أنه لم يطلع على قولهم هذا، لكان قائلا بهذا القول، يدل على ما أقول: أن الرجل تناول موقف المخالفين بالنقد والتفنيد، مما يتبين معه أن المسألة واضحة فى ذهنه تماماً، وهو هنا كان أقرب إلى المنهج السلفى منه إلى المنهج الكلامى الجدلى.

وإذا كان الماتريدى فى موقفه العام يقترب إلى حد ما من الأشاعرة، فإنه هنا حين قرر أن صفات الفعل يجمعها صفة واحدة هى «التكوين» كان بعيداً جداً عن المنهج الأشعرى، وقد تكفل الأشاعرة الذين عاصروه وجاءوا بعده ببيان ما يترتب على هذا القول من محالات، وخير من تناول هذه القضية من الأشاعرة الإمام الرازى فى كتابيه: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ومعالم أصول الدين.

ومبدأ الخلاف بين الفريقين أن التكوين عند الأشاعرة من

---

(١) د. محمود قاسم: مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٩

الاضافات والنسب ، بينما هو عند الماتريدية صفة نفسية قديمة ، ومبدأ الإيجاد هو صفة التكوين الأزلية ، والإرادة .

وإذا كان الماتريدى قد قرر أن صفة التكوين هى الجامعة لكل صفات الفعل ، فما مستنده الشرعى الذى جعله يقرر ذلك ؟ إنه يرى أن القرآن الكريم صريح فى أن الله سبحانه وتعالى إذا أراد خلق شىء أن يقول له كن فيكون « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » ، غير أن الذى قد يقف عنده العقل هو : هل المخلوق أو المكون — بتشديد الواو وفتحها — أثر للقول « كن » أو أثر للقدرة القديمة ؟ إن القرآن الكريم يذكر كثيراً من الآيات التى تتحدث عن قدرة الحق تبارك المطلقة ، التى لا يعجزها شىء فى الأرض ولا فى السماء ، وأن أفهام البشر تعجز عن تصور معنى القدرة وإطلاقها ، فهل يصح لنا أن نقول إن صفة التكوين التى قال بها الماتريدى ، أخذاً من الآية الكريمة ، ليست إلا تأكيداً للقدرة المطلقة وأن الآية لم تسق لإنشاء صفة جديدة ، بل لبيان أن فكرة الزمن لا تقف أمام إرادة الله وقدرته ؟ إذا صح ذلك فيكون القول بالتكوين كصفة مستقلة لا معنى له وأما مسألة قدم صفات الفعل كقدم صفات الذات بغض النظر عن آثارها ، فنحن نوافق الماتريدى ومن سبقه ، عليها تماماً .

لقد كان فى وسعنا أن نستطرد أكثر من هذا ، لنرى رأى الرجل فى أظهر المسائل العقدية ، سيما وأنه يمثل تياراً متوازناً بين العقل والنقل كما ذكرنا سلفاً ، غير أن هذا القدر الذى ذكرناه يكفى فى تكوين تصور عام عنه ، هذا ومن ناحية أخرى فإن المسائل التى سنغفلها تعد من المسائل المكررة المعادة ، وإثارتها من جديد لا معنى له ، كما أنه لا يتفق مع منهجنا فى رسم صورة أمينة لتطور علم الكلام والمؤثرات فيه ، ومدى بعده أو قربه من النص الصحيح ، ثم مدى تأثره بالفكر الوارد .

النصوص المتشابهة :

اصطلح المتكلمون على إطلاق اسم « الصفات الخبرية » على ما جاءت به النصوص المتشابهة فى مثل قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم »(١)، وقوله : « تجرى بأعيننا »(٢)، وقوله : « كل شىء هالك إلا وجهه »(٣)، وقوله : « الرحمن على العرش استوى »(٤).

فالسلف يرون حمل الألفاظ التى جاءت بهذه الصفات على معنى يليق بذاته سبحانه وتعالى من تشبيه أو تمثيل ، ولا تأويل أو تعطيل ، ومنهجهم أن يمروا هذه النصوص كما جاءت ، يقرأون فى الإثبات قوله «الرحمن على العرش استوى» وفى النفى قوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»(٥)، وهذا هو عين التنزيه لديهم .

وقد مال فريق من الشيعة إلى التشبيه فأجروا هذه النصوص على ظاهرها من غير تفويض ، فصارت الغالية منهم إلى نوعين من التشبيه ، أولهما : تشبيه الخالق بالمخلوق فقالوا بأن الإله ذو صورة وله أبعاض وثانيهما : تشبيه المخلوق بالخالق فزعم أن بعض الأشخاص — على اختلاف فى تحديده — إله ، أو فيه جزء إله ، نسجا على منوال النصارى والحلولية ، وقال بالتجسيم الهشامية أصحاب هشام بن الحكم وهشام ابن سالم الجواليقى ، فصرحوا بأن معبودهم جسم له نهاية وحد وطول وعرض(٦) .

---

(١) سورة الفتح : آية ١٠ (٢) سورة القمر : آية ١٤

(٣) سورة القصص : آية ٨٨ (٤) سورة طه : آية ٥

(٥) سورة الشورى : آية ١١

(٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج١ ص١٠٦ ، وقد أشرنا إلى هذا من قبل .

وأما المعتزلة فقد حددوا موقفهم من أول الأمر تجاه هذه النصوص منطلقين فى نظرتهم إليها ، من تصورهم لمعنى التنزيه ، فقالوا بوجوب تأويل هذه النصوص وحملها على معنى يليق بذاته ، ولعل ما نقل عنهم فى هذا المقام يدل من غير شك على إغراقهم فى التنزيه إلى درجة قربتهم كثيراً من الفلاسفة ، فنرى أن طريقتهم هنا تقوم على النفى لكل ما يخدش تصورهم للإله ، فقــد أجمعوا — كما ذكر الأشعرى — على أن الله واحد ، ليس كمثله شىء ، ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ، ولا صورة ، ولا جوهر ، ولا عرض ولا بذى أبعاض ، ولا بذى جهات ، واختلفوا فى إثبات الوجه ، وأجمعوا على إنكار العين واليد ، ومنهم من أول اليد بمعنى النعمة والعين بمعنى العلم(١) .

وأما الأشاعرة فقد ظهر من كلام زعيمهم الذى أودعه فى كتاب « الإبانة » أنه ينهج منهج السلف ، فأقر بما جاءت به النصوص الصحيحة مع التفويض فى كيفية ماتدل عليه الألفاظ .

وأما « الماتريدى » فإنه يرى تأويل آيات الصفات الخبرية ، بما تجيزه قواعد المجاز اللغوى متى أمكن ذلك ففى الآيات التى جاء فيها ذكر «اليد» يقول : « لا يفهم من اليدين الجارحتين على ما يفهم من الخلق ، كما لا يفهم من أحد بذكر اليد فى المطر ، الجارحة ، لأنه لا جارحة له ... كما لا يفهم من قوله تعالى : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » الجارحة ، لأنه لا جارحة للقرآن ، ومن فهم ذلك ، فإنما يفهم لفساد فى اعتقاد » .

وفى آيات الاستواء على العرش والاستواء إلى السماء ، يقرر كذلك

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٣٥

أنه لا ينبغي أن يفهم منها كما يفهم من استواء الخلق ، لأنه برىء عن جميع مشابهتهم ، وهو ما وصف ، حيث قال ليس كمثله شيء (١)

ويظهر مما سبق أن الرجل ينكر المعنى الذى يفيده ظاهر اللفظ المتشابه ، مقيسا إلى ما يسبق إلى الأذهان من دلالته فى حق البشر ، وهذا يعنى أنه يقول فى هذا المقام بالتفويض ، أى أنه لم يعين المعنى المراد من هذه الألفاظ . وإذا صح هذا فيكون سلفيا صرف . يؤيد هذا ما ذكره فى تفسيره لقوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفا صفا ». يقول فى ذلك : « يجب أن يتوقف فيه ، ولا يقطع الحكم على شيء ، لأن المجيء ليس يراد به وجها واحدا ، لأنه إذا أضيف إلى الأعراض، أريد به غير الذى يراد به إذا أضيف إلى الأجسام والأشخاص ، والله سبحانه لا يوصف بشيء من ذلك ، فحقه الوقف فى تفسيره ، مع اعتقاد ما ثبت فى التنزيل من غير تشبيه » (٢) .

غير أن الرجل قد أقر التأويل بالمجاز فى بعض الآيات التى تضيف إلى الله معنى لا يليق بذاته ، كالخداع والمكر ، مثل قوله تعالى : « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين » .

فقد فسر المكر المضاف إلى الله هنا بمعنى الجزاء ، فيكون معنى قوله: « ومكر الله » أى جزاهم على مكرهم ، ويكون قوله « والله خير الماكرين»

---

(١) تأويلات أهل السنة : حـ١ صـ٦٥٤ : نقلا عن د. المغربى إمام أهل السنة والجماعة صـ٢١٨

(٢) نفس المصدر

أى خير المجازين ، وكذلك الأمر فى قوله تعالى : «إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم» (١) أى مجازيهم .

فسماه خداعا ، وإن لم يكن فى الحقيقة خداعا ، لأنه جزاء الخداع ، وهو كما سمى جزاء السيئة سيئة مثلها ، وإن لم تكن الثانية فى الحقيقة سيئة . واللغة غير ممتنعة من تسمية الشىء باسم سببه » (٢) .

ونلمح من خلال تفسير « الماتريدى » المشار إليه ، أنه ينفى عن الحق تبارك وتعالى الانفعالات ، كالمكر والخداع وغيرهما من الانفعالات السلبية ، ولكن : ماذا يقول فى ما يمكن أن يسمى بالانفعالات الإيجابية ، كالحب والرضا ، فى مثل قوله تعالى : « يحبهم ويحبونه » « رضى الله عنهم ورضوا عنه » اطراد منهجه هنا يعنى أن المراد بالحب والرضا هو جزاؤهما . وأعتقد أن « أبا منصور » لو حل المسألة فى ضوء ما أشار إليه من قبل وهو التفرقة الحاسمة بين دلالة الألفاظ على معانيها فى حق الخلق ، ودلالتها على معانيها فى حق الحق ، وقرر أن المشاكلة اللفظية لا تعنى المشاكلة فى الحقائق والكيفيات ، لما كلف نفسه مثل هذا التخريج .

وعلى كل حال فالرجل هنا محافظ تماما . يجرى الألفاظ المتشابهة على ظاهرها مع نفى المماثلة ، ويحمل المتشابه على المحكم ، عارض المشبهة والمجسمة ، وفهم هذه النصوص فى ضوء الضوابط اللغوية ، وله فى هذا المقام عبارة دقيقة ، لا بأس من ذكرها ، يقول : « وإذ لزم القول فى الله بالتعالى عن الأشباه ذاتا وفعلا ، لم يجز أن يفهم من الإضافة إليه ، المفهوم من غيره فى الوجود ، مع ما كان الوقوف على المعنى يصرف إليه

---

(١) سورة النساء : آية ١٤٢

(٢) تأويلات أهل السنة : حـ١ ص ٤٣٤ نقلا عن د . المغربى إمام أهل السنة والجماعة ص٢١٩

الكلام فى الخلق . ... ثم إن هذه المعانى تحتمل فى الشاهد معانى مختلفة ، لذا لا يجوز أن يصرف ذلك إلى أوحش وجه » (١) .

وقد طبق « الماتريدى » طريقته هذه : الإثبات مع نفى المماثلة ، فى مسألة الاستواء على العرش والجهة ، معارضا فى ذلك كل مخالفيه مبيناً أن ما ساقوه من أدلة على صحة مذاهبهم ، لا تخضع للنقد العلمى الدقيق ، وهو هنا ينتصر لظاهر الشرع بالعقل ، وهو موقف نحسبه يختلف كثيراً عن موقف النصيين ، الذين لا يتصرفون فى ظاهر النصوص ، ولا يستطيعون دفع الإشكالات التى تتوجه إليهم من خصومهم أصحاب التأويل ، كما أنه فى نفس الوقت ، لم يبرح الموقف السلفى ويجنح إلى التأويل الذى لا تجيزه قواعد اللغة .

إنه هنا يتفق إلى حد بعيد جـــداً ، إن لم يكن متطابقا ، مع منهج الأشعرى كما صوره كتاب « الإبانة » وكأن الرجلين قد أخذا على عاتقهما نصرة مذهب أهل السنة والجماعة ، بعد أن أحدث الفكر المشاغب أثره فى مجال الدراسات العقدية ، وكأن الحق سبحانه وتعـــالى قد قيض لدينه هذين العلمين البارزين ، حتى تظل العقيدة الصحيحة تضىء القلوب بنورها الصافى ، ورحيقها العذب .

رؤية الله فى الآخرة :

جاء فى القرآن الكريم آيات تبين أن المؤمنين سوف يرون ربهم فى الآخرة مثل قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٢) ، كما جاء أيضا قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو

---

(١) التوحيد : ص ٧٤

(٢) سورة القيامة : آية ٢٢

اللطيف الخبير ، (١) وقد احتدم الجدل بين المثبتين للرؤية ، بناء على صريح الآية الأولى ، والنافين لها ، بنا على فهمهم للآية الثانية ، وقد كان الأشاعرة والمعتزلة هما طرفا هـذا النزاع ، وقد انضم إلى المعتزلة ، الخوارج والزيدية من الشيعة .

وعلى الرغم من أن الباحث المنصف يمكن أن يرجع الخلاف بينهما إلى اللفظ ، الأمر الذى يعنى أن كل واحد من الطرفين لم يفهم موقف الآخر ، إلا أن الواقع أطلعنا على ساحة واسعة كان الجدال فيها يبدو فى كثير من الأحيان غاية فى ذاته . ولعل هذا يحدو العاملين فى مجال الدراسات العقدية إلى تخليص كتبها من هـذا الترهل ، الذى يرجع فى المقام الأول إلى عدم تحرير محل النزاع .

والماتريدى هنا سائر فى صرف ، يثبت الرؤية فى الآخرة للمؤمنين ، تحقيقا لما جاءت به النصوص الصحيحة (٢) ، وينفى لوازمها ، ويقرر أن رؤية الله يوم القيـامة ، هى من أحوال ذلك اليوم ، وإذا كان الله قد اختص بعلم أحوال ذلك اليوم وكيفية ما يحدث فيه ، فنحن بعلمنا القاصر لا نعلم إلا العبارات المثبتة لها من غير كيف .

ثم يبين أن المعتزلة حينما نفوا الرؤية ، إنما كانوا يتصورونها على وجه غير صحيح ، حيث يقيسون رؤية الله تعالى على رؤية الأجسام ، وهذا قياس لا تتوافر أركانه (٣) ، ثم إنه إذا كان ما سوف يحدث فى الآخرة من الأمور المغيبة عنا ، فإن بداهـة العقل تقتضى ألا يحكم على

---

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣

(٢) وفى الحديث الصحيح : ستروں ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر .

(٣) الشيخ أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية جـ ١ ص ٢٠٨

الغائب بحكم الشاهد ، إذا كانا غير متحدين ، وإذا كان الأمر كذلك فيكون المعول عليه هنا هو النص .

واحتجاج المعتزلة بقوله : « لا تدركه الأبصار ... » ليس بصحيح ، لأن غاية ما تثبته الآية ، نفي أن يكون الحق تبارك وتعالى — وهو الموجود المطلق — محل إدراك للآلة الإنسانية القاهرة المقيدة «الأبصار» فقد نفت الآية إدراك الأبصار له على سبيل الإحاطة وهذه مسألة غير الرؤية ، كما أن الآية من جهة أخرى لا تتحدث عن نفي إدراك الأبصار له في الآخرة ، بل في الدنيا .

وتمسك المعتزلة بأن المراد بالرؤية في الآية الأولى ، هو «الرؤية القلبية» التي هي نوع من العلم ، لم يقبله «الماتريدي» وقرر أن الرؤية تعني هنا المشاهدة والعيان ، كما أن تأويلهم لقوله «ناظرة» أي منتظرة ليس صحيحا .

حكم مرتكب الكبيرة :

من المشاكل التي كانت سبباً من أسباب نشأة الفرق في الإسلام مسألة حكم مرتكب الكبيرة ، وأظهر الآراء المتطرفة فيها ما آمن به الخوارج ، وهو كفر صاحب الكبيرة ، وما ذهب إليه المعتزلة من أنه في منزلة بين المنزلتين ، وأما جمهور أهل السنة والجماعة ، فيرون أنه مؤمن عاص ، ولا شك في أن اختلاف وجهات النظر هذه ، إنما يرجع أساسا إلى مفهوم الإيمان لدى كل فريق ، والمراد به لديه .

والماتريدي في هذه المسألة يتفق مع الأشاعرة ، في فهمهم لها ، ويتأسس هذا الموقف على الفهم العام لما جاءت به النصوص في هذا المقام التي تقرر أن وصف الإيمان لا يزايل صاحبه حتى ولو ارتكب كبيرة

دون الشرك ، ويسمى حينئذ بالمؤمن العاصى ، والمضاد للإيمان ، إنما هو الشرك ، وليست المعصية التى تكون دونه . والله سبحانه وتعالى يقول : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »(١)

يقول الماتريدى : « إن الله تعالى قد بين فى القرآن الكريم أنه لا يجزى عن السيئة إلا بمثلها ، فقال تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وقال : « ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون » ولا شك فى أن من لا يكفر بالله ، ولا يشرك به ، يكون ذنبه دون ذنب الكافر والمشرك ، وقد جعل الله تعالى الخلود فى النار عقوبة الكفر والشرك ، فلو عذب صاحب الكبيرة مع وجود التصديق مثل عذاب الكافر ، لكانت عقوبته زائدة على قدر ذنبه ، وهذا خلف فى الوعد ، والله لا يظلم العباد ، ولا يخلف الوعد ، ثم المساواة فى الجزاء بين الكافر والمؤمن العاصى ، مما يخالف حكمة الله تعالى وعدله ، لأن المؤمن العاصى ، قد جاء بما هو أعظم الخير ، وهو الإيمان ، ولم يأت بأقبح الشر ، وهو الكفر ، فلو خلده الله فى النار أبدا ، لجعل جزاء أقبح الشر بدل ثواب أفضل الخيرات ، ومقتضى العدل والحكمة ، الجزاء بالمثل ، لا بالزيادة إلا فى الثواب ».

ثم يقرر أن أصحاب الذنوب من المؤمنين ينبغى أن يفوض أمرهم إلى الله تعالى ، إن شاء عفا عنهم فضلا منه وإحسانا ورحمة ، وإن شاء عذبهم بقدر ذنوبهم ، فلا يخلدون فى النار ، فيكون أهل الإيمان بين الرجاء والخوف »(٣)

---

(١) سورة النساء آية ١١٦
(٢) انظر الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ج١ ص٢٠٩-٢١٠
(٣) نفس المصدر .

هذه هي بعض آراء « الماتريدى » في القضايا التي كانت مطروحة أمامه في مجال الفكر العقدى ، اهتدينا إلى منهج الرجل من خلالها ، وقد كان بوسعنا أن نتوسع أكثر من هذا ، لولا أننا مضطرون إلى الاختصار حتى لا يتضخم الكتاب ، ويكفى أن نشير بعد ذلك إلى بعض القضايا الهامة التي ظهرت فيها أصالة الرجل وانطلاقه من مواقف إسلامية صحيحة مبيناً خطأ الاتجاهات التي اتخذت لنفسها منهجاً بعد بها كثيراً عن روح القرآن الكريم ، مثل: أفعال الله ، بين فيها خطأ المعتزلة الذين أوجبوا على الله فعل الأصلح ، كما نفى أن تكون أفعاله تعالى معللة بغرض يرجع إلى ذاته ، لأنه خالق قادر مستغن . كما رد على أصحاب الطبائع ، الذين يذهبون إلى أن الأفاعيل في الكون إنما ترجع إلى ما في الطبيعة من قابلية الفعل والانفعال ، غافلين عن المؤثر الحقيقى فيها الخ . ثم القدر والنبوات والسمعيات ، وهو في هذا كله مخلص لمنهجه الذى زاوج فيه بين روح النص وفهم العقل وسننهى حديثنا عنه بمسألة : هي أفعال العباد لتتأكد لنا من خلالها دوره البارز في تناول مسائل العقيدة ، ومنهجه الوسط بين المعتزلة والأشعرية .

أفعال العباد :

إنما حددت هذه المسألة بالذات لتكون بداية النهاية في حديثنا عن « الماتريدى » ، لأنها ستكشف عن منهج الرجل بصورة أوضح ، مقيسا إلى الأشعرية بصفة أخص ، الذين قالوا بفكرة الكسب ، والقدرية الذين بالغوا في تقدير الإنسان في خلق أفعاله ، حتى قاربوا أن يجعلوه إلها . والمعتزلة الذين قالوا باستقلال الإنسان في صدور الأفعال عنه ، والجبرية الذين ألغوا دوره وألحقوه بالجمادات التي لا إرادة لها . إن الماتريدى لم يرض تخريجات المذاهب السابقة للقضية وقدم فيها رأياً نحسبه جديداً وهو في نفس الوقت قريب جداً من روح القرآن الكريم .

لقد جاء فى القرآن كثير من الآيات التى تبين مسؤولية الإنسان أمام أفعاله الاختيارية، مثل قوله تعالى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت(١) وقوله «ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا(٢)» وقوله: «كل نفس بما كسبت رهينة(٣) «ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد» «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»(٤).

والآيات التى اعتمد عليها القائلون بالجبر لا تنهض أن تكون منطلقا لهم، لأنها تثبت أيضا للعبد دوراً فى الفعل. مثل قوله تعالى: والله خلقكم وما تعملون»(٥) وقوله «وما تشاءون إلا أن يشاء الله»(٦)

أعتقد أن النظر إلى هذه الآيات مجتمعة، ينبغى أن يتم فى ضوء الحقائق الآتية:

أولا: أن الإنسان مخلوق مكرم مكلف، وهبه الله العقل الذى هو مناط التكليف. والتكليف مسؤولية، ولا تصح المسؤولية مالم يكن للفاعل اختيار وإرادة وقدرة على تحمل هذه المسؤولية. كما أن إرسال الرسل يكون عبثاً. ما لم يكن المرسل إليهم مختارين قادرين على أفعالهم.

ثانياً: أن العدل الذى مظهره ودليله جزاء كل نفس بما كسبت يقتضى أن يكون الإنسان ذا قدرة صالحة للضدين: الخير والشر، بما يقتضى الثواب وما يوجب العقاب.

ثالثاً: أن تهيئة أسباب الأفعال الإنسانية، التى يخلقها الحق تبارك

---

(١) سورة البقرة آية ٢٦٨ — (٢) سورة الإسراء: آية ١٥

(٣) سورة المدثر: آية ٣٨ — (٤) سورة الزلزلة: الآيات: ٧،٨

(٢) سورة الصافات: آية ٩٦ — (٦) سورة الإنسان آيه ٣٠

وتعالى للإنسان ، لا تعنى عدم مسؤوليتـــه عما يفعل ، لأن العبرة فى المسؤولية ، بكيفية توجيه هذه الأسباب .

رابعاً : ضرورة التفرقة بين مفهومين للخلق . أحدهما يعنى : الايجاد من العدم ، وهـــذا لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى : وثانيهما يعنى : استغلال الأسباب التى يخلقها الله فى العبد ، من إرادة وإقدار وعلم ليخرج الفعل فى ضوئها ، وهذا يكون للعبد .

بعد هـــذا نقول : هل يقرر « الماتريدى » أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما الفرق بينه وبين المعتزلة والقدرية ؟ وإذا كان يقول بالنفى فما الفرق بينه وبين الجبرية حينئذ ؟

على عادته فى رد مالا يراه حقاً من آراء مخالفيه ، يمضى الماتريدى فى رد كلام القـدرية والمعتزلة ، بأدلة جـــدلية ، تعلوها مسحة السفسطة أحيانا(١) . كما رد مذهب الجبرية وكان رده على الجبرية أقوى لأن الأدلة التى ساقوها على مذهبهم متهافتة ، كما أن فهمهم للنصوص التى ذكروها ليس صحيحا .

ولعل أهم ما ذكره فى هذا المقام ، هو أن قدرة العبد صالحة للضدين وأنها تسبق الفعل وتقارنه ، وهو هنا يقترب كثيراً من المعتزلة : ويبعد عن الأشاعرة الذين يرون أن قدرة العبـد لا توجـد إلا مع الفعل ، كما يشير فى معرض حديثه عن القدر السابق ، إلى أن علم الله بما سيقع من العبد لا يؤثر فى أفعاله ، غـــير أن قربه من المعتزلة لا يعنى القول بأن العبد مستقل فى خلق أفعاله الاختيـارية كما هو مذهبهم ، بل يعطى للإنسان اختيارا فى دائرة محددة ، هو الكيفية التى يـكون عليها الفعل من خير

---

(١) د . محمود قاسم : مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة ص١١٣ .

أو شر ، وهذا أمر طبيعي لقدرة تكون سابقة عليه ، وصالحة للضدين ، وهي قدرة الإنسان . وإذا كان الفعل الإنساني أثراً للقدرة الحادثة ، فليس ذلك منها على سبيل الاستقلال ، بل إن قدرة العبد تفعل بمعين عند المحققين ، ويلاحظ أن الإرادة لها دخل كبير في إخراج الفعل وتلوينه ، إذ الانبعاث إليه وتصور كيفيته عمل من أعمال الإرادة والعلم معا .

ويبقى أن نقول : إن الماتريدي هنا كان وسطا بين المعتزلة والأشاعرة فلم يقل باستقلال قدرة العبد عن قدرة الله كما هو رأى المعتزلة ، وبالتالي لم يطلق على إحداث الفعل الانساني أنه « خلق » ، وإذا كان قد تشبث بمصطلح الأشاعرة ، وهو « الكسب » ، — وهو مصطلح قرآني أيضاً — فإنه لم يقل كما قالوا إن الله يخلق في العبد قدرة على فعل الخير وأخرى على فعل الشر . وهي مقارنة للفعل ، الأمر الذي جعل فكرة الكسب عندهم مشوبة بالجبر بينما نراها لدى أبي منصور واضحة تماما لأنه يقول بقدرة واحدة مخلوقة للعبد ، صالحة للضدين ، تسبق الفعل وتقارنه ، وهذا هو موطن الخلاف بينه وبين الأشاعرة .

امتداده :

ترك أبو منصور عدة مؤلفات تدل على مكانة الرجل العلمية ، لعل أشهرها في مجال العقيدة . كتاب التوحيد — تأويلات أهل السنة — كتاب المقالات في الرد على القرامطة — كتاب بيان وهم المعتزلة — كتاب رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي — كتاب رد أوائل الأدلة للكعبي — كتاب رد كتاب الإمامة لبعض الروافض .

وأما في بقية العلوم الإسلامية فله : تأويل القرآن الكريم ، ويعنى به : التفسير — مقتطفات في الوعظ ، وينسب إليه كتاب شرح الفقه

الأكبر غير أن التحقيق العلمى لم يثبت هذه النسبة بعد . هذه هى أشهر مؤلفاته .

أما امتداده المدرسى ، وأقصد به من اقتفوا أثره ممن أتوا بعده ، فلعل أشهرهم « أبو المعين النسفى » صاحب « تبصرة الأدلة » و « بحر الكلام » و « البياضى » صاحب « إشارات المرام » ومن المتأخرين الشيخ محمد زاهد الكوثرى .

وإذا كان قد قدر لمذهب الأشعرى أن يكون أكثر شهرة وانتشاراً ، فى الوقت الذى رأينا فيه مذهب الماتريدى أقل شهرة وذيوعا ، فما مرد ذلك إلى ضعف فى الأخير ، بل لأن الحق سبحانه قد قيض للأول أعلاماً كباراً انطلقوا به فى أرجاء العالم الإسلامى أمثال : الباقلانى — الجوينى — الغزالى — الرازى .

الفصل السادس

السلف ومنهجهم في دراسة العقيدة

تمهيد :

مصطلح « السلف » يعنى : أولئك الذين حافظوا على ظاهر النصوص الشرعية ، وغلب على منهجهم الطابع العملى ، ولم يجروا وراء الجدل العقلى الذى يفقد العقيدة صفاءها وبهاءها ، وما تشابه من النصوص أجروها على ظاهرها ، مع تفويض علم حقائقها وكيفياتها إلى الله سبحانه وتعالى . ولم يحفلوا بالعقل إلا فى حدود تأكيد وتعميق ماجاء به الوحى . أما المقدمات العقلية التى اتخذتها بعض المذاهب الأخرى ، والتى بسببها جعلوا العقل حاكما على النص ، فلم تخطر لهم على بال ، بل وقفوا من أصحابها موقف الرفض . من أجل هذا كرهوا التعمق فى أمور العقيدة ، مما ليس تحته عمل ، وبخاصة فى المسائل التى لايمكن للعقل أن يصل فيها إلى حقائق نهائية ، لأنها فوق طاقته . لقد كانوا يعتبرون ذلك نوعاً من التنطع فى الدين ، كالجدال فى ذات الله ، وعلاقتها بالصفات ، والمراء فى القدر ، ومرتكب الكبيرة ، والإيمان ... إلخ .

إنه منهج يقوم على التسليم المطلق للنص ، فى ضوء الفهم الذى تجيزه الضوابط المعتبرة ، من معرفة مقام مورد النص وسباقه وسياقه وأسباب نزوله ، والقضايا التى يعالجها ، وهل هى من قبيل القضايا التى يكون للعقل فيها مدخل كالأمور الحياتية المتجددة ، التى يراد لها أن تكون محكومة بشرع الله ، والتى يترك الإسلام لعقل المجتهدين فيها دوراً بارزاً ، أومن قبيل المساتير ، التى لايعلمها إلا الله ، وأكثر قضايا العقيدة من هذا القبيل .

إن « السلفية » تيار مستمر ، غير مرتبط بزمان ، آثرت أن تفهم دين الله بالقلب ، قبل فهمه بالعقل ، فجاء دورها مطمئناً إلى حد كبير لأصحاب القلوب ، وإن لم يرض إلى حد كبير أيضاً أصحاب العقول . وبناء على أنها تيار مستمر ، فإن كل فكر محافظ ينظر إلى النص أولا نظرة تقديس واحترام ، ويفهمه بقلب وعقل صحيحين ، بعيداً عن أثر أى فكر وارد ، يعد هذا الفكر سلفياً ، حتى ولو كان يحيا أصحابه بين ظهرانينا .

والحق أن ميدان العقيدة بصفة خاصة قد حفل بالكثير من الآراء التى لا يمكن أن تربطها وحدة منهجية ، وليس ذلك على مستوى الفرق الكثيرة ، المشهور منها وغير المشهور ، بل على مستوى الفرقة الواحدة ، وحسبك أن تقرأ للمعتزلة أو الأشاعرة لتعرف إلى أى حد تناثرت الآراء واختلفت فى أهم قضايا العقيدة ، الأمر الذى صارت معه أمراً معرفياً أو كاد .

ولا ينهض دليلا قوياً ما يقال من أن مثيرات داخلية وخارجية قد جعلت أصحاب الاتجاهات العقلية فى دراسة العقيدة على هذا المنهج ، لأن العقلية الناضجة حقاً ، هى تلك التى تنطلق مما لديها ، وبخاصة إذا كان مالديها مثل « القرآن الكريم » اليقينى الثبوت ، وما فى حكمه من الأحاديث . .

إن هذا وذاك يوفران على العقل الإنسانى جهداً كبيراً ، كان من الممكن أن يصرف هذا الجهد فيما ترقى به الحياة العملية فى البيئة الإسلامية ولا نقول هذا من قبيل التباكى على الماضى ، وإنما نقوله من قبيل أخذ العبرة والمثل . إن الأمة التى يضيع أكثر جهود أبنائها الفكرى فى دراسة نظرية فى مجال جاء الوحى وحسم أكثر قضاياه ، وهو مجال العقيدة كانت أولى بأن تكون وقافة عند الحد الذى يراد منها ولعل فى هذا ما يحفز العاملين فى حقل الدراسات الإسلامية وبخاصة فى مجال العقيدة فى حياتنا

المعاصرة إلى أن ينهجوا منهاجاً جديداً ، حين يتناولون مسائلها وقضاياها ، يعود بالدارسين إلى أصولها الحقيقية ، وينبوعها الصافى ، كما صوره القرآن الكريم ، وبينته السنة الصحيحة مستخدمين فى ذلك منجزات التقدم العلمى الذى يكشف كل يوم عن سنن الله فى كونه . ليكونوا بحق داعين إلى الله على بصيرة ، وليتمثلوا قول الله سبحانه « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين »(١) .

ولما كان الحديث عن السلف أكبر من أن يستوعبه كتاب ضخم فضلا عن فصل فى كتاب مثل كتابى هذا ، فإنى سأتخذ من شخصية الإمام أحمد ومنهجه فى تناول مسائل العقيدة محوراً لهذا الفصل ، لأنه فى نظرى وفى نظر الكثيرين غيرى ، يمثل بحق الاتجاه السلفى الصحيح .

السلفية الحقيقية كما يصورها مذهب الامام أحمد

أثير فى عصر الإمام أحمد كثير من المسائل المتصلة بالعقيدة ، واصطرع الجدل فيها بين أرباب الفرق المتباينة ، وقد كان له فى هذه المسائل رأيه الخاص ، المستمد من ظاهر النص الدينى ، والذى يعد بحق امتداداً لآراء السلف حول العقيدة ، وعلى الرغم من تصريح الإمام بأنه ليس بصاحب كلام ، وكراهيته الشديدة للجدل فيما ليس تحته عمل ، فقد أثر عنه كثير من الآراء ، فى أهم مسائل العقيدة ، كمسألة الإيمان وحقيقته ، والقدر ، وأفعال الإنسان الاختيارية ، والذنوب وأثرها فى الإيمان ، ومرتكب الكبيرة ، وأخيراً مسألة الصفات ومسألة خلق القرآن والرؤية . وهذه المسائل تكون فى مجموعها أهم مسائل علم الكلام .

رأيه فى الإيمان : يرى الإمام أحمد ، أن الإيمان يزيد وينقص ، وهو

(١) سورة النحل : آية ١٢٥

قول وعمل ، وزيادته بالإحسان فى العمل ، ونقصانه بالإساءة فيه ، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام ، فإن تاب رجع إلى الإيمان ، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم ، أو يرد فريضة من فرائضه جاحداً لها ، فإن تركها تهاوناً أو كسلا كان فى مشيئة الله ، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه »(١) .

ويتضح من هذا أن الإيمان فى نظر الإمام ينتظم أمرين : الاعتقاد الجازم ، وعمل الجوارح الذى يكون ترجمة لهذا الاعتقاد ، ولا يمكن أن تفسر زيادة الإيمان ونقصه إلا بهذا التخريج . وليس الإمام أحمد فى هذا إلا مترجماً عن روح القرآن الكريم ، وماجاء فى السنة الصحيحة ، فى الدلالة على ذلك . كما يتضح بهذا أيضاً موقف الإمام من بقية الفرق الأخرى ورأيها فى الإيمان . فالجهمية يرون أن الإيمان هو مجرد المعرفة وإن لم يصحبها عمل ، ولم يصرحوا بوجوب الإذعان ، والمعتزلة يرون أن العمل جزء من حقيقة الإيمان ، بحيث يخرج مرتكب الكبيرة عنه ، وإن اعتقد بأن الله واحد ، وأن محمداً رسول الله ، ولكنه لا يكون كافراً ، بل هو فى منزلة بين الكفر والإيمان ، والخوارج يرون أن العمل جزء من الإيمان ، ويخالفون المعتزلة فى النظر إلى مرتكب الكبيرة ، لأنه فى نظرهم قد خرج من حظيرة الإيمان إلى الكفر .

ويستفاد من كلام الإمام أحمد أن هناك حقائق ثلاثا . إيمان وإسلام وكفر وأن الإسلام وسط بين الإيمان والكفر ، كما يفهم منه أن وصف الإيمان لا يمكن أن يجامع المعصية وهو إلى هذا الحد يتفق تماماً مع المعتزلة ، ولكنه يخالفهم فى أن سلب الإيمان عن الشخص لا يلزم منه أن

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ١٦٨ . ط القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

ينفى عنه الإسلام ، وتطبيق ذلك واضح فى شأن مرتكب الكبيرة ، فبينما هو فى نظره مفوض أمره إلى الله ، إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه ، يرى المعتزلة أنه مخلد فى النار خلود عصيان لا خلود كفر(١) .

وليس بحق ماذهب إليه بعض الباحثين من أن ماذهب إليه الإمام أحمد فى حقيقة الإيمان ، كان له دلالته على مدى ما كان يلقى به بعض المذاهب ، التى بدأت تحدث أثرها فى تكوين الرأى تجاه الأعمال الشرعية كبعض المذاهب الصوفية ، التى كانت تغض من شأن التكليف ، متى ظن أصحابها ضيق الهوة بينهم وبين الذات العلية(٢) . فإن مثل هذه الآراء لم تظهر بشكل واضح فى عصر الإمام أحمد ، كما أن الإمام لايعنيه وهو يقرر حقائق العقيدة إلا مراعاة الموافقة التامة للنصوص الدينية . وعلى تقدير صحة ذلك فليس هو المقصود الأصلى .

رأيه فى مرتكب الكبيرة : وهذه المسألة متصلة بسابقتها ، ويرى الإمام فيها رأى الفقهاء قبله ، أبى حنيفة ومالك والشافعى ، وهو أن العاصى مرجأ أمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه . وهو بهذا أيضاً يعتمد على النص الدينى فى تقرير هذه المسألة ويخالف الطوائف الأخرى التى ذهبت فى ذلك مذاهب تخالف النصوص الدينية ، كالخوارج والمعتزلة ، والمفرطين من المرجئة ، الذين يقولون : لاتضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر عمل وطاعة ، وبهذا فتحوا الباب على مصراعيه للفجار وأهل المعاصى .

---

(١) الشيخ أبو زهرة . أحمد بن حنبل ص ١٢٦ . ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(٢) محمد محمود ، حركة الحنابلة فى بغداد ١٢٧ . رسالة ماجستير كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

وقد أثر عن الإمام أحمد فى هذا المقام مايدل على التفويض التام لمشيئة الله ، وأن العمل الصالح لايدخل صاحبه الجنة على سبيل الالزام ، اللهم إلا بفضل الله ،وأن العمل الطالح لا يوجب النار إلا بعدل الله ، وهو بهذا ينقض المعادلة التى يقول بها المعتزلة . وهى أن العمل يقابله الجزاء ، مقابلة ضرورية . ويبدو أن روح التهيب من الالزام بالنسبة لله سبحانه ، هى التى جعلت أصحاب القلوب الحية ينزعون هذا المنزع ، أما الذين ينظرون إلى قضايا العقيدة نظرة عقلية جامدة — كالمعتزلة — فلا تستوقفهم روح التهيب. ولعل أهم مايعتمدون عليه فى ذلك ، أن مصدر الالزام هو الذات الإلهية ،كما نطقت به آيات الوعد والوعيد .

يقول الإمام أحمد بياناً لما يذهب إليه : « لانشهد على أحد من أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار . نرجو للصالح،ونخاف على المسىء المذنب، ونرجو له رحمة الله ، ومن لقى الله بذنب تائباً غير مصر عليه ، فإن الله يتوب عليه ويقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ، ومن لقيه وقد أقيم عليه حد ذلك فى الدنيا عن الذنوب التى قد استوجب بها العقوبة ، فأمره إلى الله ، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له(١) » .

وقد قرر صراحة أنه « لايكفر أحداً من أهل التوحيد وأن عملوا بالكبائر(٢) وذلك ماعدا الشرك ، كما تبينه الآية الكريمة « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء(٣) » .

كما نقل عنه وصف تارك الصلاة بالكفر ، وهذه القضية مستثناة من

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص١٧٤ . وانظر أيضاً عقيدة الإمام أحمد لأبى محمد بن تميم الحنبلى فى ذيل الجزء الثانى من طبقات الحنابلة .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٦ (٣) النساء ٤ : ١١٦

عموم قوله « وإن عملوا بالكبائر » . ونصه فى ذلك كما يذكره ابن الجوزى فى المناقب :« وليس من الأعمال شيء تركه كفر إلا الصلاة ، من تركها فهو كافر ، وقد أحل الله قتله »(١) .

ولا يمكن صحة هذا الاستثناء إلا إذا فسر تركها بالجحود والانكار حتى يستقيم ذلك مع مفهوم الآية المذكورة ، ومع ماذكره الإمام من عدم تكفير من يعمل الكبائر ، والميزة التى كانت سبباً فى هذا الاختصاص هى أن فرض الصلاة هو الأمارة التى يتميز بها المسلم من الكافر ، كما نطقت بذلك بعض الأحاديث ، وليس فى ذلك شيء من الغرابة كما يرى الشيخ أبو زهرة فى هذا المقام(٢) . فإن مانقل عن الإمام أحمد فى هذا الشأن لا يخالف صريح النصوص الثابتة(٣)

رأيه فى القدر والفعل الإنسانى : والكلام هنا ذو شقين : أولهما يتعلق بالقدر ، وثانيهما يتعلق بالفعل الإنسانى الاختيارى .

فأما الأول فيرى الإمام أحمد وجوب الإيمان بأن كل شيء بقضاء الله وقدره ، يستوى فى ذلك فعل الخير وفعل الشر ، وقد نقل عنه ابن الجوزى فى المناقب قوله « أجمع سبعون رجلا من التابعين وأئمة المسلمين وفقهاء الأمصار على أن السنة التى توفى فيها رسول الله ﷺ أولها الرضا بقضاء

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ١٧٣

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة ، أحمد بن حنبل ص ١٢٨

(٣) من ذلك قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » ، ومايشعر به مقابلة الصلاة للكفر فى قوله تعالى : « منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين » . وقوله ﷺ « بين الرجل والكفر ترك الصلاة » .

والتسليم لأمره ، والصبر تحت حكمه ، والأخذ بما أمر الله به ، والبعد عما نهى عنه ، واخلاص العمل لله ، والإيمان بالقدر خيره وشره ، وترك المراء والجدال والخصومات فى الدين »(١)

والتسليم بعموم قدرة الله على الفعل خيره وشره ، ليس معناه فى نظر الإمام الركون إلى الدعة والكسل ، فإن التفويض عنده لا ينافى الأخذ بالأسباب والتوكل على الله ، وفى هذا رد على أولئك الذين يتخذون من مسألة الإيمان بالقدر تكأة يستندون إليها إهمالهم للأسباب والقوانين التى أودعها الله فى الطبيعة .

وأما الفعل الإنسانى ، فيرى الإمام أن الله سبحانه هو الذى أقدر العبد على إخراج الفعل ، وهو السبب الحقيقى له ، وهو هنا يمثل روح المذهب السنى الذى يعزو الفعل الإنسانى إلى الله خلقاً وإلى الإنسان اكتساباً والاستطاعة لديه مقارنة للفعل . ويعارض ما ذهب إليه المعتزلة من استقلال الإنسان بالفعل ، دون تدخل قدرة الله سبحانه وما يحتج به هؤلاء من أن الجزاء لا معنى له إلا إذا كان الإنسان مستقلا بفعله الاختيارى ، ليس شيئا فى نظر الإمام ، لأن مذهبه قد نقض المعادلة العقلية التى يقول بها المتحررون ، وهى مقابلة الثواب والعقاب للعمل ، ومذهبه هنا منسجم تمام الانسجام مع ماسبق أن قلناه فى مسألة الجزاء

وقد نقلت عن الإمام أخبار تفيد تكفيره للقدرية ، ولكنا نشك فى نسبة هذه الأخبار إليه ، فإن الإمام — وهو المحدث المشهور — يرى ماجاء فى قول رسول الله ﷺ « من قال لصاحبه يا كافر فقد باء بها أحدهما(٢) ، والعجيب أن من عزا إليه القول بالتكفير هو الذى نقل عنه

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ١٧٦

(٢) ابن تميم الحنبلى . عقيدة الإمام أحمد . فى ذيل الجزء الثانى من طبقات الحنابلة . ص ٢٦٧

الرأى الثانى ، دون أن يتنبه إلى ما فى كلامه من تناقض(١) ، وليس معنى عدم تكفير الإمام للقدرية أنه لم ينكر عليهم مذهبهم ، وفرق واضح بين إنكار مذهبهم ، وبين وصفهم بالكفر . ولم يتجاوز الإنكار لديه المعنى القائم بالنفس إلى المناقشة والجدل وإقامة البراهين العقلية . فإن ذلك ليس من مذهبه ، ويكفيه — وهو الممثل لمذهب القرآن والسنة — ما جاء فيهما من النصوص الواضحة التى لا تحتاج إلى دليل .

مذهب الإمام أحمد فى الصفات : هذه هى أهم المسائل التى سنوليها تفصيلا أكثر . لأنها تتصل بأهم مسائل علم الكلام ، وهى مسألة التوحيد ، ومن المعروف أن مسألة الصفات هى أم المسائل التى وضعت الخطوط الرئيسية لمسار الفرق المختلفة فى بحث العقيدة . وقد تفرعت عن مسألة الصفات مسألة أخرى ، ما كان ينبغى لهـا أن تنشأ . ونعنى بها مسألة « القرآن » هل هو مخلوق أو غير مخلوق . ولكن التمنى لا يغير من واقع الأحداث شيئاً .

لقد كان مذهب الإمام أحمد : أن يثبت لله ما أثبته لنفسه ، دون تأويل أو تشبيه . وكذلك ما جاء على لسان رسول الله ﷺ وصحت طرقه . ولم تستوقفه فى ذلك الاعتبارات الإنسانية التى لاحظها نفاة الصفات وهم يبحثونها ، فإن المغايرة التامة بين الله وبين مخلوقاته تمثل للمتدين صمام الأمان ، الذى يقيه خطر الوقوع فى التشبيه . ولقد كان رأى جهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة فى نفى الصفات مشوبا بالاعتبارات الإنسانية ، ولا يمكن أن يفسر قول جهم « لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه . لأن ذلك يقتضى تشبيها(٢)، إلا على أساس

---

(١) نفس المصدر

(٢) الشهرستانى الملل والنحل ج ١ ص ٧٩

هذا المنطق الفاسد ، والقياس العقيم ، فإن الاشتراك فى مسمى الوجود لا يقتضى الاشتراك فى الكيفيات ، كما أن نزعة التنزيه المتسامى التى لجأ إليها المعتزلة فى تقرير مفهوم التوحيد ، لا تخلو من شوب الاعتبار الإنسانى أيضاً . وقد ذكر الأشعرى فى المقالات رأيهم فى التوحيد ، وقد ذكرناه من قبل ، ورأينا أنه ينهج أسلوب السلب أكثر من نهجه أسلوب الإثبات ، الأمر الذى يدل على المبالغة فى التنزيه فى نظرهم . ومع تقديرنا لموقف المعتزلة فى هذه المبالغة ، ضد تيار التشبيه والتجسيم الذى شاع فى نطاق الفكر الإسلامى منذ تولى كبره « مقاتل بن سليمان » إلى أن أصبح مذهباً فلسفياً لدى الكرامية ، ومن تابعهم من الحنابلة ، إلا أن ذلك قد تجاوز منطق القرآن نفسه ، فإن مفهوم التنزيه فى معيار النطق السليم ، هو الإثبات مع نفى المماثلة ، وهذا ما كان يمثله بحق مذهب الإمام أحمد .

من ثم نرى أن مدار القول لدى الإمام أحمد فى هذا المقام على النصوص الواردة سواء كان النص قرآناً أو سنة ، لذا يرى وجوب الإيمان بجميع الصفات التى جاء بها النص الصحيح ، ويرى عدم البحث فى حقيقتها كما يرى أن تأويلها خروج على المنهج الذى وضحه صاحب الشرع . وقد نقل عنه أنه سئل قبل موته بثلاثة أيام عن أخبار الصفات فقال : « تمر كما جاءت وأتعجب من الإنكار لها ، وقد ثبت أن القديم شىء لا كالأشياء ، وحى لا كالأحياء ، ووردت صفات فى الشرع يجب حملها على ما حملت عليه التسمية بكونه شيئاً ، فلما فارق اسمه الأسماء ، فارقت صفاته الصفات » (١) .

ومن الطبيعى أن يلازم المنهج النصى فى تحصيل المعرفة الذى يمثله الإمام

---

(١) ابن تميم الحنبلى . عقيدة الإمام أحمد جـ١ ص ٢٦٥ من طبقات الحنابلة .

أحمد ، إعراضه عن اصطلاحات المناهج الأخرى التى تنحو فى ذلك نحواً مخالفاً ، من ثم كان يشق عليه الكلام فى الاسم والمسمى ، ويقول «هذا كلام محدث» . ولا يذهب مذهب المخالفين الذين يرون المغايرة بينهما من حيث المفهوم وعدمها من حيث الماصدق . ولكنه يرى أن الاسم هو علم على المسمى ، اتباعا لنص ، كما فى قوله تعالى : «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» ولأنها عنده كذلك ، فإن ذكرها مع الذات فى إلهيته ، فهو سبحانه واحد بصفاته (١) .

ومع هذه البساطة الظاهرة فى منهج الإمام أحمد ، يلمح الباحث بعض الأفكار التى تدل على عمق الرجل فى تفكيره ، فقد ذهب إلى أن أسماء البارى المختصة المشتقة قديمة وإن لم يوجد ماتشتق منه ، ويقرأ فى ذلك ماجاء فى آخر سورة الحشر ، ولا يفصل بين أسماء الذات المشتقة من الصفات لأنها غير متعذرة عليه ، ولا شىء منها هو عاجز عنه (٢) .

وهذه الفكرة قد وجدت لدى مفكر الظاهرية «ابن حزم» ولكن مع التفريق بين صفة الذات وصفة الفعل ، والنوع الثانى فى نظر ابن حزم حادث ، ومتعلق بالخلق ، كصفة الإحياء والرزق إلى غير ذلك من صفات الفعل (٣) . وملحظ ابن حزم هنا لغوى ، وهو أن صفة الفعل لا تتصور إلا معه . أما ملحظ الإمام أحمد فهو ملحظ فنى . فالله سبحانه موصوف فى الأزل بالقدرة على الرزق والإحياء والإماتة فيما لا يزال ، وبفكرة صلاحية الصفة فى الأزل للتعلق فيما لايزال ، ينفى التفرقة الصناعية التى قررها بعض المتكلمين ، بين صفة الذات وصفة الفعل ، من حيث القدم

---

(١) نفس المصدر ص ٢٧٠ .

(٢) ابن تميم الحنبلى . عقيدة الإمام أحمد ج ٢ ص ٢٧٠ من طبقات الحنابلة .

(٣) ابن حزم . التقريب لحد المنطق ص ٣٨ .

والحدوث . يقول الإمام أحمد : « من قال إن الله لم يكن موصوفا حتى وصفه الواصفون فهو بذلك خارج عن الدين ، ويلزم من ذلك ألا يكون واحداً حتى وحده الموحدون ، وذلك فاسد (١) » . وإذا كان هذا منهج الإمام أحمد فى مسألة الصفات عموما فيجدر بنا أن نبين موقفه من النصوص التى يوهم ظاهرها التشبيه ، على وجه أخص .

موقف الإمام أحمد من النصوص الموهمة للتشبيه :

قال ابن الجوزى فى كتابه دفع « شبهة التشبيه » رأى الإمام أحمد فى الأحاديث المشكلة . منها : مارواه عبدالرحمن بن عياش عن النبى ﷺ أنه قال « رأيت ربى فى أحسن صورة ، فقال فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد ؟ قلت : أنت أعلم يارب !! فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثدى فعلمت مافى السموات والأرض » ولما سئل الإمام أحمد عن ذلك قال : « أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة » ، وقد روى من حديث أبى هريرة أن الرسول ﷺ قال : « أتانى آت فى أحسن صورة » إلخ ، وقد روى من حديث ثوبان « أن ربى أتانى » إلخ . وهذه أحاديث مختلفة وأحسن طرقها يدل على أن ذلك كان فى النوم ، ورؤيا المنام وهم من الأوهام لا تكون حقائق (٢) . وقد نقل الشيخ الكوثرى فى تعليقه على هذا الكتاب قول الحافظ ابن حجر : « ولا التفات إلى من تعقب كلامه بقوله فى الحديث الصحيح أن رؤيا الأنبياء وحى ، فلا تحتاج إلى تعبير . لأنه كلام من لم يمعن

---

(١) أبو الفضل التميمى . اعتقاد الإمام أحمد جـ٢ ص٢٩٣ بذيل طبقات الحنابلة .

(٢) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٢٩ ، ٣٠ . مطبعة الترقى / القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ .

النظر فى هذا المحل ، فقد تقدم فى كتاب التعبير أن بعض رؤى الأنبياء يقبل التعبير (١)».

ومن الأحاديث التى أنكرها أحمد ما روته أم الطفيل امرأة أبى ، أنها سمعت رسول الله ﷺ يذكر أنه رأى ربه عزوجل فى المنام فى أحسن صورة شاباً منوراً فى خصر رجليه نعلان من ذهب وعلى وجهه فراش من ذهب» . وروى هذا الحديث نعيم بن حماد ، المشهور بالوضع ، وقد سئل عنه الإمام أحمد فقال : حديثه منكر مجهول(٢) .

وفى هذا الموقف إشارة إلى أن الإمام لا يقف فى رد الحديث إذا لزم منه محال عند نمط محدد ، فقد يكون الخلل فيه آتياً من إحدى الجهتين : السند أو المتن أو منهما معاً ، ومن هذا نستنبط أن منهجه فى تقرير العقائد كان مصحوباً بالنظر العقلى وبخاصة فى تقويم نصوص السنة ، وأنه لم يقف عند الظاهر الذى قال به بعض أتباعه فوقعوا فى التشبيه ، وقبل أن ينظروا إلى مدى مافى الآثار من ضعف ، وتخريجها على قواعد الرواية والدراية .

وبهذا نستطيع أن نقول : إن منهج الإمام فى تقرير العقائد يعتمد على النصوص الصحيحة ، دون غيرها ، وأن ماخالف ذلك مما ينسب إليه فليس بصحيح .

وأما موقف الإمام من النصوص القرآنية التى يوهم ظاهر التشبيه ، فقد كان غاية فى الوضوح ، فلم يؤولها تأويل المحرفين ، ولم يجرها على ظاهرها

(١) المرجع السابق ص٣٠ تعليق . وقد ذكر البيهقى فى الأسماء والصفات جميع طرق الأحاديث التى وردت فى الصورة وانتهى إلى ترجيح أن يكون ذلك مناما ، وهذا يدل على أن ابن الجوزى قد اعتمد عليه ، وإن كان لم يذكره . (انظر . البيهقى الأسماء والصفات ص ٣٠٠) .

(٢) ابن الجوزى دفع شبهة التشبيه ص ٣١ .

بالمفهوم الإنسانى ، بل أمرها كما جاءت ، دون تعمق أو بحث ، اعتماداً على قصور العقل الإنسانى عن إدراك الكيفيات الإلهية ، ويظهر أن الإمام أحمد كان يستشعر نوعاً من الحرج حين ينتهى الأمر إلى الايمان بما جاء به ظاهر النص ، مع محاولة تحديد مدلول الألفاظ ، فيصرح بأن «اللفظية شر من الجهمية (١) ومعنى هذا أن الألفاظ التى يعبر بها النص الدينى لها معان مرادة لله ، ولا يمكن التعبير عنها إلا من خلال ألفاظ إنسانية حتى لا يكلف الإنسان بما لا يفهم ، ولكن هذا الفهم لا يتجاوز الإثبات إلى تحديد الكيفية ، حتى تظل المعانى الإلهية بمعزل عن أن تنزل إلى مستوى المعانى الإنسانية . وعلى هذا فغاية المؤمن فى نظر الإمام أن يثبت « مثلا » أن لله وجهاً كما أثبت لنفسه ، ولكن لا بمعنى الصورة الإنسانية .

ويحق لنا فى هذا المقام أن نتساءل : إذا كانت الألفاظ موضوعة بإزاء المعانى للدلالة على الحقيقة ، وأن ما خالف ذلك يكون دلالة مجازية . كما يرى اللغويون —(٢) فإن دلالة لفظ « الوجه» مثلا على معنى يخالف الصورة تكون نوعاً من المجاز — وهذا هو التأويل — فكيف نصف موقف الإمام أحمد والسلف قبله ، ومن سار على نهجه بعده بأنهم غير مؤولين؟ والإجابة على هذا السؤال تحتم علينا استطلاع رأى الإمام أحمد فى مسألتين متلازمتين أشد التلازم ، وهما : المحكم والمتشابه ، والتأويل . مقارنا بآراء المبرزين من العلماء فيهما .

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ١٥٧

(٢) كما قرر الأصوليون أيضا أنه لا يجوز أن يجىء فى القرآن لفظ =

أولا — فى المحكم والمتشابه :

آراء العلماء : جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب(١) . والبحث فى هذه الآية يتناول تعريف المحكم والمتشابه ومعنى التأويل وموقف الراسخين فى العلم من المتشابه .

فأما المحكم لغة ، فالعرب تقول : حاكمت وحكمت وأحكمت ، بمعنى رددت ومنعت ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم . وحكمة اللجام تمنع الفرس عن الاضطراب ، وفى حديث النخعى « أحكم اليتيم كما تحكم ولدك » أى امنعه عن الفساد . وقال جرير : أحكموا سفهاءكم أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له(٢) : فالمادة — كما ترى — تدور حول المنع ، ومعناه أن يمنع اللفظ إرادة معنى غير الموضوع له . وأما فى « الاصطلاح » : فقد اختلف العلماء فيه ، فالنووى يرى أنه هو المكشوف المعنى ، الذى لا يتطرق إليه إشكال واحتمال ، وهـذا أظهر قوليه ، والقسطلانى يذهب إلى أن المحكم ما وضح معناه ، وقال الزمخشرى : المحكم هو الذى حفظت عبارته عن الاحتمال والاشتباه(٣) . وهذه الأقوال لم

= يعنى به غير ظاهره إلا بدليل عقلى يبين المراد منه. (انظر : استحالة المعية بالذات ص٦٧) .

(١) آل عمران ٣ : ٧

(٢) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦٠ — القاهرة . سنة ١٣٤٩ هـ .

(٣) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦٠

تتباعد ، فكلها تدور حول دلالة اللفظ على المعنى دلالة ظاهرة مطابقة .

وأما المتشابه فيعرف «لغة» بأنه : ما لم يمكن التمييز بينه وبين غيره ، كأن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر ، بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما ، كما حكاه القرآن عن قوم موسى فى قولهم : « أن البقر تشابه علينا » وقوله فى وصف ثمار الجنة « وأتوا به متشابها » أى متفق المنظر مختلف الطعوم ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما ، سمى كل ما لا يهتدى الإنسان إليه «بالمتشابه» إطلاقا للسبب الذى هو التشابه على المسبب الذى هو عدم فهم المعنى(١) . والمراد به هنا : كل ما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة موهما مماثلته تعالى للحوادث . وقامت الدلائل على امتناع ظاهره فى حق الله تعالى .

وأما فى اصطلاح العلماء فقد اختلف فيه . وقد ذهب النووى إلى تعريف المتشابه بأنه اللفظ المشترك بين عدة معان كلفظ القرء ، المشترك بين الطهر والحيض ، وكالذى بيده عقدة النكاح المشترك بين الولى والزوج ، وكاللمس المتردد بين الوطء واللمس باليد ، ولكن نظرة النووى بعيدة عن مجال العقيدة ، ودلالة اللفظ المشترك على أحد ما تشارك فيه هو دلالة ظاهرة لا لبس فيها بخلاف المتشابه . وقد عرف القسطلانى المتشابه بأنه « ما ترددت فيه الاحتمالات ، فيدخل فيه المجمل والمؤول(٢) . وقد ذكر الرازى فى تفسيره أقوال بعض علماء الصحابة فى المحكم والمتشابه ، فذكر ما روى عن ابن عباس أنه قال : المحكمات هى التى فى مثل قوله تعالى فى سورة الأنعام « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا ... » والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود ، وهى أسماء حروف الهجاء التى ذكرت فى أوائل السور . كما ينقل عن ابن عباس

---

(١) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦١

(٢) نفس المصدر .

وابن مسعود أن المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ. وعزا الرازى إلى الأصم أن المحكم ما كان لائح الدلالة، والمتشابه ما يحتاج فى معرفته إلى التدبر والتأمل(١). كما ذكر السيوطى فى كتابه «الإتقان» آراء العلماء فى حقيقة كل من المحكم والمتشابه(٢) وعلى تقدير صحة ما نقل عن ابن عباس فإن دائرة المتشابه تصبح ضيقة إلى حد كبير، وهذا بدوره يوسع دائرة المحكم، على غير ما حدده، مستشهداً بالآية الكريمة، التى تومىء إلى تحديده بالأوامر والنواهى، وعلى هذا فهناك ما بين النوعين، ثالث لم يشمله كلام ابن عباس، ويبدو أن ماذهب إليه جمهور العلماء من إدراجه تحت مفهوم المتشابه، هو فى نظر ابن عباس ليس كذلك، على ما تنقله بعض الروايات من أنه كان يقول: أنا من الذين يعلمون تأويله، فأنا من الراسخين فى العلم(٣)، وعلى كل حال فالمسألة لاتحتمل أكثر من هذا وسنزيد هذه النقطة بياناً عند حديثنا عن موقف السلفية من التأويل.

بقى علينا أن نذكر آراء العلماء فى التأويل، وهذا يقتضينا أن نبين معنى التأويل فى اللغة، ثم معناه فى الاصطلاح. ثم نبين بعد ذلك هل وقف الاصطلاح عند حد معين أم تطور بتطور الاستعمال اللغوى، ثم نحدد موقف الراسخين فى العلم من المتشابه ثم ننتهى من ذلك ببيان رأى الإمام أحمد فى التأويل.

تعريف التأويل فى اللغة: أصله فى اللغة المرجع والمصير، من قولك

---

(١) الرازى: تفسيره ج ٢ ص ٥٩٧، وأساس التقديس ص ١٧٩. ط. القاهرة سنة ١٩٣٥ م

(٢) السيوطى. الإتقان ج ٢ ص ٢ ط. القاهرة ١٩٥١

(٣) ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ص ١١٩، ولم أعثر هذا القول إلا من طريق ابن تيمية.

آل الأمر إلى كذا ، إذا صار إليه، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه ، قال صاحب مختار الصحاح : «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء» وقد أوله تأويلا وتأوله بمعنى»(١) .

تعريف التأويل في الاصطلاح : اصطلح قدماء المفسرين على إطلاق التأويل بمعنى التفسير ، كما نقل عن ابن جرير أنه كان يقول : أقول في تأويل هذه الآية (كذا) أي في تفسيرها ، أما متأخرو المفسرين فقد اصطلحوا على أن التأويل عبارة عن نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ، وقال الأصوليون: التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل . وقال الآمدي — وهو ممن جمع بين الأصولين ، أصول الدين وأصول الفقه — : التأويل حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده(٢). وهذا التعريف لم يخرج في معناه عن تعريف جمهور الأصوليين. ولكن ما علق به الآمدي على هذا التعريف وهو قوله: «وإذا عرف معنى التأويل، فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر ، من عهد الصحابة إلى زماننا عاملين به من غير نكير(٣) لا يمكن أن يأخذ على عمومه ، لأن دراسة اللغة وظواهرها لم تكن قد تطورت في عصر الصحابة هذا التطور الذي كان لها فيما بعد(٤) .

والذي يعنينا في هذا المقام هو تعريف متأخري المفسرين ، لأن

---

(١) مختار الصحاح ص ٣٣

(٢) الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام جـ ٢ ص ٧٤ ، وانظر أيضا تفسير المنار جـ ٤ ص ١٧٤

(٣) الآمدي . الإحكام في أصول الأحكام جـ ٢ ص ٧٥

(٤) محمد محمود . حركة الحنابلة في بغداد ص ٢٣

الأول يتصل بالمفهوم اللغوى لا بالمفهوم الاصطلاحى . وفى هذا دلالة على أن حقيقة التأويل لم تقف عند المعنى البسيط الذى يوحى به اللفظ لغة . وهذه ظاهرة عامة فى كل علم وفن . فإذا أضفنا إلى ذلك ، الأمور التى لابست دراسة النصوص الدينية التى تتصل بالعقيدة ، والتى وسعها المجتمع الإسلامى ، بعد أن زخر بكثير من لقاح الثقافات الأخرى ، لتبين لنا أن نظرة القوم إلى النص الدينى الذى يحتمل أكثر من معنى ، لا يمكن أن تقف عند التفسير اللغوى ، ولا يشتشعر هذا إلا أصحاب الثقافات الواسعة الذين تنوعت نظرتهم إلى النصوص الدينية ، وفى هذا يقول ابن رشد فى كتابه فصل المقال : «إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل(١).

حكم التأويل عند أصحاب المدارس الكلامية :

لعل من المناسب — بعد أن بينا مفهوم المحكم والمتشابه لغة

(١) ابن رشد . فصل المقال ص ٨ وينبغى أن نشير إلى أن الأساس الذى بنى عليه القائلون بالتأويل مذهبهم ، هو اعتمادهم على القول بأن اللغة ليست توقيفية ، وإنما هى من وضع البشر ، وما يطرأ عليها من تغيير فى الدلالة فإنما مرجعه إلى تغير حياة المجتمع نفسه ، من ثم نرى المعتزلة يؤكدون أن المعنى الحقيقى للغة قد ضاع أو بمعنى أدق قد تنوسى ولم يبق إلا المعنى المجازى لها ويلاحظ ذلك بشكل واضح فى تطبيق الزمخشرى لهذه الفكرة فى كتابه «أساس البلاغة» (انظر . المزهر فى علوم اللغة للسيوطى ج ١ ص ١٠ ، ومذاهب التفسير الإسلامى لجولدزيهر . الترجمة العربية ص ١٣٦) .

واصطلاحاً ، ثم معنى التأويل ، أن نذكر حكمه لدى أرباب المدارس الفكرية المختلفة ثم نبين فى حق من يكون التأويل ، مع بيان الدواعى التى حملت القائلين به على ذلك ، أما أصحاب هذه المدارس — الأشعرية والمعتزلة والشيعة وبعض الصوفية — فقد أوجبوه حسب منهج كل مدرسة .

ومما ينبغى الإشارة إليه أن المدارس الفكرية المختلفة لم تقف من التأويل موقفاً موحداً ، بل اختلفت النظرة إليه باختلاف المنهج العام لكل مدرسة ، فالمعتزلة مثلا يرون — تحت تأثير الثقافات الأجنبية وبخاصة ماقرأوه عن يحيى الدمشقى — أن النصوص التى وردت فى الكتاب والسنة مما يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم ينبغى أن ينظر إليها على أنها أداة تعين الناظر إليها على معرفة الحقائق الإلهية ، لا أنها تدل على الحقيقة بالمعنى الإنسانى ، من ثم يرون تأويلها بصرفها عن الظاهر(١) .

وقد أقر أهل السنة — الأشاعرة — مبدأ التأويل كالمعتزلة ، ولكنهم يختلفون معهم فى التطبيق ، نظراً لتغاير نظرة كل من المدرستين إلى حقيقة المحكم والمتشابه ، وقد بين الرازى هذا المعنى بقوله : « إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فلابد من تأويلها حسب تلك ، فالمعتزلى يقول مثلا فى قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »(٢) إنه محكم ، وقوله : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين »(٣) ، متشابه ، والسنى يقلب الأمر فى ذلك »(٤) . ونستطيع أن نقول هنا :

---

(١) زهدى جار الله « المعتزلة ص٢٩ القاهرة سنه ١٩٤٧

(٢) الكهف ١٧ : ٢٩

(٣) التكوير ٨١ : ٢٩

(٤) الرازى ، تفسير جـ ٢ ص ٢٩٦

إن التأويل لدى أصحاب هاتين المدرستين لم يخضع لنمط علمى دقيق، توجبه الضرورة العقلية، ولكنه كان تابعاً لأصول كل مدرسة، ويمكن أن يقاس على ماسقناه من الآيات، ونظرة أصحاب كل مدرسة إليها، كثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد الذى قد يكون مقبولا عند النظرة الدقيقة لمنهج كل مدرسة ولكنه تعدى ذلك إلى التأويل المسرف، الذى لا يخضع لقوانين اللغة العربية فى المجاز، ولكنه كان صورة واضحة للمغالاة فى هذه الناحية، وقد وجد هذا الاتجاه لدى كثير من الشيعة وبعض الصوفية(١).

أسباب التأويل: يعلل كثير من الباحثين لظهور حركة التأويل العقلى، بأن طبيعة اللغة العربية تساعد على ذلك أولا، فإذا أضفنا إليها، العوامل الأخرى التى ظهرت فى محيط الفكر الإسلامى، متمثلة فى الظلال التى ألقتها الثقافات الأجنبية على مرآة ذلك الفكر، مع نشأة بعض الظواهر المغالية فى التمسك الحرفى بظاهر النص الدينى — ولو كان ذلك يصطدم مع المقررات العقلية، كما وجد بشكل واضح فى آراء مقاتل بن سليمان — لتبين لنا أن حركة التأويل كانت أمراً طبيعياً(٢).

وإذا كان التأويل أمراً ضرورياً لدى بعض المدارس كما رأينا، فما مدى علم المؤولين الراسخين فى العلم بحقيقة المتشابه؟

الحق أن العلماء اختلفوا فى ذلك إلى فريقين:

---

(١) جولد زيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٩٦؛ ط ٢، القاهرة ١٩٧٩

(٢) د. النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٦٠٧ القاهرة ١٩٦٥، ولمعرفة آراء العلماء فى حكم وأسباب التأويل تفصيلا ينظر «الإتقان» جـ٢ ص٨

(ا) الفريق الأول : ويمثله ابن عباس وعائشة والحسن ومالك ابن أنس والكسائى والفراء وأبو على الجبائى من المعتزلة ، يرون أن المتشابه لا يعلم حقيقته إلا الله ، وعلى هذا يكون الكلام قد تم عند لفظ الجلالة فى الآية الكريمة « وما يعلم تأويله إلا الله » والكلام بعده مستأنف ، وعلى هذا فمن أراد حق اليقين ، فلا يجزم بأن ماذهب إليه هو المراد حقيقة .

(ب) الفريق الثانى : ويمثله مجاهد والربيع وأنس بن مالك وأكثر المتكلمين ، ويرون أن المتشابه يعلمه الله جلت قدرته ، وكذلك يعلمه الراسخون فى العلم ، وعلى هذا يكون لفظ الراسخين معطوفاً على لفظ الجلالة .

وقد استدل كل من الفريقين على رأيه، فأصحاب الفريق الأول يرون أن الله تعالى ذم الذين يتبعون تأويله ، وما ذاك إلا لأنه أمر فوق مقدورهم ، وأن قوله تعالى « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » يدل بظاهره على التسليم المحض لله تعالى « ومن عرف الشيء وفهمه لا يعبر عنه بما يدل على التسليم(١) .

ورد رجال الفريق الثانى على أدلة أصحاب الفريق الأول بأن ذم الذين يبتغون تأويله إنما كان بسبب ذهابهم فيه إلى ما يخالف المحكم ابتغاء الفتنة ، وأما الراسخون فى العلم فليسوا كذلك ، فإنهم أهل اليقين الثابت الذى لا تزلزل فيه ، فهؤلاء يفيض الله عليهم من العلم ، ما به يستطيعون فهم المتشابه بما يتفق مع المحكم ، ودلالة قوله تعالى « يقولون آمنا به » على التسليم المحض لا ينافى العلم ، فهم لرسوخهم فى ذلك ووقوفهم على حق اليقين لا يضطربون ، بل يؤمنون بهذا وذاك ، والذى يعرف الشيء عن يقين لا يتردد فى التسليم به تسليما محضاً .

---

(١) تفسير المنار ج ٤ ص ١٦٦

وقد أيد بعض العلماء الرأى الثانى ، فذكر النووى أن الأصح عنده أن الراسخين فى العلم يعلمونه ، لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته . ثم قال: وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد .

كما أيد بعضهم الرأى الأول . فقال القسطلانى: إنه لا انكار لبقاء معنى فى القرآن استأثر الله بعلمه دون خلقه ، فالوقف على لفظ الجلالة واجب(١) .

وعندى أن لكل وجهة ، وهى صحيحة لا على الاطلاق ، فأصحاب الرأى الأول ينفون علم الراسخين فى العلم لحقيقة المتشابه ، علما مطابقا للواقع ، وهذا حق ، لأن حقيقة علم الله للشيء المغيب، مغايرة تماماً لحقيقة علم الآدمى ، فان علم الآدمى ينحصر فى الإثبات فقط، بخلاف علم الله فهو علم بالحقائق ، وأصحاب الرأى الثانى يثبتون للراسخين فى العلم علما يخالف ما عليه غيرهم ، ولا يتجاوز حدود العلم الإنسانى ، إلى معرفة الحق فى الواقع ونفس الأمر ، وهذا أيضا حق ، وبهذا نستطيع أن نوجد أساسا للفرق بين الراسخين فى العلم وبين من دونهم .

وهذا لا يتعارض مع إيمان الراسخين فى العلم بحقيقة المتشابه ، التى استأثر الله بعلمها ، طالما أثبتنا المغايرة التامة بين حقيقة العلمين .

ويتصل بهذه المسألة أمر آخر ، هو : مدى جواز تعيين الراسخين فى العلم لمعنى النص المشكل ، وببيان هذا الأمر يتحدد الفرق بين التفويض والتأويل ، ومذاهب العلماء فى ذلك هى كما يلى :

(أ) مذهب أهل السنة : (السلف من الصحابة والتابعين) امرارها كما

(١) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦٦،٦٧

جاءت مفوضا معناها إلى الله ، مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ ، مما لا يليق بجلاله من صفات الحوادث(١) .

(ب) مذهب الإمام أبى حنيفة : — وقد وافقه عليه الأشعرى فى الإبانة — هو أن حقيقة المتشابه صفات تليق بجلاله وكماله ، ثابتة وراء العقل ماكلفنا إلا الاعتقاد بثبوتها ، مع عدم التجسيم والتشبيه ، لئلا يضاد النقل العقل(٢) .

ويلاحظ إن ما ذهب إليه هــذان العالمان هو ما عليه السلف من حيث الغاية ، ولكن قولهما بأن حقيقة المتشابه صفات تليق بذاته مما قد يتوقف فيه العقل ، لأنه قول مستحدث ، وقد لا يتفق مع الوضع اللغوى ، لأن دلالة اللفظ المتشابه على الجوارح قد يكون من قبيل الدلالة المطابقية(٣) . أما اذا لم يدل على ذلك فهو تأويل ، فان عين المعنى المنقول إليه سمى تأويلا تفصيليا ، وإلا سمى إجماليا ، ويبدو أن أصحاب هذا الرأى يتحرجون من القول بالتأويل لأنه هو التهمة الموجهة منهم إلى خصومهم ، ومهما أنكروا ذلك فانه يلزمهم القول به ، ويفرق بينهم وبــين غيرهم بالاجمال والتفصيل .

(ج) مذهب إمام الحرمين : وكثير من العلماء معه فى هذا السبيل ، يرون تعيين التأويل للمشكل ، وذلك بترجيحه على غيره ، مما لا يصح ؛ بدلالة سياق ، أو كثرة استعمال اللفظ المتشابه ، فتحمل «العين» مثلا على

---

(١) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص٦٦،٦٧

(٢) الأشعرى . الإبانة ص ٣٧ ، واستحالة المعية بالذات ص ٧١

(٣) وبخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار تطور اللغة فى دلالتها على المعانى كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

العلم أو الحفظ ، و «اليد» على القدرة أو النعمة ، و «الاستواء» على القهر والغلبة ، أو يجعل استواء تدبير وإحكام(١) .

وهذا الذى ذهب إليه إمام الحرمين ومن وافقه ، هو ما أطلق عليه البلاغيون اصطلاح «المجاز اللغوى الراجع إلى المعنى المفيد»(٢) .

ويلاحظ أن منهج التأويل ، يكشف عن طواعية اللغة فى استعمالها الدلالى ، بجانب ما يحل من أشكال فى مجال العقيدة ، وبخاصة لدى أصحاب العقول الطامحة والثقافات الواسعة .

(د) مذهب الزمخشرى : يرى أن المتشابه إنما جاء تمثيلا وتصويراً لعظمته ، وتوقيفا على كنه جلاله ، من غير ذهاب به إلى الحقيقة والمجاز(٣) .
وربما كان ملحظ الزمخشرى هنا أدق من ملحظ إمام الحرمين — على الرغم من عدم موافقتنا على قوله الأخير — ذلك لأن المطلوب فى مثل هذا المقام هو نفى الحقيقة اللغوية فى حق الله تعالى ، وللفظة اللغوية فى السياق صورة موحية ، يمكن أن تؤديها اللفظة المفردة ، وذلك على غرار ما قرره البلاغيون فى تشبيه التمثيل ، كما فى قول بشار :

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا
وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه(٤)

---

(١) إمام الحرمين ، الشامل . نقلا عن استحالة المعية بالذات ص ٧٠ وإذا صح أن العقيدة النظامية هى آخر ما ألفه فى العقيدة ، فيكون سلفيا لأنه رجع فيها إلى رأى السلف من القول بالتفويض ص ٢٤
(٢) السكاكى . مفتاح العلوم ص ١٩٤
(٣) الزمخشرى . الكشاف جـ ٤ ص ٥٩٤ . ط القاهرة سنة ١٩٤٦
(٤) السيوطى . إتمام الدراية لقراء النقاية على هامش مفتاح العلوم ص ١٥٥

ولا ينبغى أن يفهم من التمثيل الذى قال به صاحب الكشاف، اشتراك الطرفين فى وجه الشبه، فهذا مستحيل على الله تعالى ،وإنما يراد به تقريب الصورة المغيبة إلى الذهن فقط .

وأما ما تحفظنا به فى كلامنا السابق ، فهو ملاحظتنا على ما قاله الزمخشرى من غير ذهاب به إلى الحقيقة والمجاز ، ذلك لأن الحق دائر بينهما ، وكون الكلام جاء على سبيل المثال لتقريب الصورة إلى الذهن لا ينفى أنه من قبيل المجاز ، وهذا ما أجمع علماء البلاغة عليه(١) .

ومن هذا البيان نرى أن المذاهب فى المتشابه لم تتباعد(٢)، وأن أصحابها مجمعون على أن الظاهر غير مراد ، وأن الخلاف بينهم فى تعيين ما وراء الظاهر ، وبهذا الخلاف يتحدد الفرق بين التفويض والتأويل ، فالتفويض توقف عن تعيين ما وراء الظاهر وحمله على معنى يليق بالذات المقدسة ، والتأويل تحديد المعنى الذى يترجح حمل اللفظ عليه ، بما يسيغه الاستعمال اللغوى .

رأى الإمام أحمد فى التأويل : قلنا فيما سبق إن الإمام أحمد يقف من الآيات والأحاديث الصحيحة المشكلة، موقف المفوض الذى يرى إمرارها

---

(١) انظر تفسير قوله تعالى « ثم استوى على العرش » فى مجازات القرآن للشريف الرضى ص ١٥٣

(٢) جاء فى شرح المشكاة أن السلف والخلف متفقان على التأويل ، وأن الخلاف بينهما لفظى ، لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ، ولكن تأويل السلف إجمالى لتفويضهم إلى الله تعالى فى المعنى المراد من اللفظ الذى هو غير ظاهره المنزه عنه تعالى . وتأويل الخلف تفصيلى لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين ولم يريدوا بذلك مخالفة السلف . ولكنهم اضطروا إلى ذلك عند ظهور بدع المجسمة والمشبهة .

كما جاءت دون تحديد لمفهوم، اللفظ، والآن نرى رأيه فى التأويل كعملية فنية ، يلجأ إليها عند الوقوع فى المحظور .

والحق أنه ليس بأيدينا نصوص موثوقة النسبة للإمام أحمد فى هذا المقام ،وما ذكره العلماء منسوبا له، فيه اختلاف واضطراب، واستخلاص الحق منه أمر ليس بالهين ، من ثم سنذكر ما قيل عنه فى ذلك ثم نحاول أن ندلى برأينا فى ما نظن أنه له ، اعتماداً على ما عرف من منهجه العام .

ذكر ابن حزم الظاهرى فى كتابه «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» أنه قد روى عن أحمد بن حنبل أنه قال فى قوله تعالى : «وجاء ربك » أن معناه مجىء الأمر لا مجىء الذات(١) .

وهذا يعنى أن الإمام يجيز التأويل — وهو هنا مجاز بالحذف — عندما يتعين ، واستند ابن حزم فى قوله هذا على ما جاء حكاية عن ابن الإمام أحمد ابن حنبل أنه سمعه يقول : احتجوا على يوم المناظرة فقالوا : تجىء يوم القيامة سورة البقرة وتجىء سورة تبارك قال فقلت : «إنما هو الثواب» وقد ذكر الكوثرى هذه الرواية فى تعليقه على السيف الصقيل » (٢) كما أشار ابن تيمية فى تفسير سورة الاخلاص إلى أن الإمام أحمد كان يتكلم فيما يحتمل معانى كثيرة ويرجح بعضها على بعض بالأدلة ، فى جميع مسائل العلم الأصولية والفرعية (٣) ومعلوم أن الترجيح لا يكون إلا حيث يكون المشكل ، وللترجيح أساس يقوم عليه . ولا يمكن أن نعنى النظر

---

(١) ابن حزم . الفصل جـ٢ صـ١٢٢

(٢) السيف الصقيل صـ ١٢٠ ، ط القاهرة ١٩٣٧

(٣) ابن تيمية . تفسير سورة الإخلاص صـ١٣٧

العقلى منه . كما يذكر الرازى فى أساس التقديس حكاية عن الغزالى أن الإمام أحمد أول بعض الأحاديث الصحيحة(١).

وقد نقل بعض المنتسبين إلى الإمام أحمد أنه لم يقل بالتأويل . وذلك تأييداً لموقفهم المسرف فى الأخذ بالظاهر ، وقد أشار إليهم ابن حزم بقوله وأما ما ينقل عن أحمد مما يخالف هـــذا فهو تخرص من صديق جاهل ، أو سوء فهم لمذهب هذا الإمام(٢).

وقد ردد هذه الفكرة ابن الجوزى فى كتابه « دفع شبهة التشبيه »(٣).

وعندى أن قول الأولين أرجح ، والسبب فى ذلك أن هناك بعض النصوص التى لا يمكن حملها على الظاهر ، لما يترتب عليه من المحال ، مثل قوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم » فان المعية بالذات مستحيلة ، وقد أجمع السلف والخلف على تأويلها ، إلا من لا يعقل(٤) ، لأن حقيقة المعية مصاحبة شىء لآخر ، ويلزم على ذلك محالان ، لزوما واضحا . المحال الأول هو أننا لو فرضنا صحة المعية بالذات لكل مخلوق من بشر وملك وجن وحيوان ، فى أى مكان وفى أى زمان ، لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث ، المنفية عنه بالدلائل القطعية .

---

(١) الرازى . أساس التقديس ص ٨١

(٢) ابن حزم . الفصل جـ ٢ ص ١٢٥

(٣) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٨

(٤) ذكر الشيخ عليش فى شرح إضاءة الدجنة أن رجلا يقال له الشيخ إبراهيم المواهى الشاذلى قال بالمعية بالذات ، وقد وافقه على ذلك الغزنوى فى شرح عقائد النسفى ، وابن اللبان . (انظر استحالة المعية بالذات ص ٩١) .

المحال الثانى : هو أننا لو سلمنا المعية بالذات لزم تعدد الذات العلية بتعدد الخلائق ، وهذا محال لما يترتب عليه من انقسام الذات .

ومن العجب أن يتمسك القائلون بذلك ، بالآية الكريمة التى هى الدعوى، ويستدلون بها على مدعاهم ، ودليلهم ساقط فى نظر المحققين ، لأنهم يجعلون دليل دعواهم ، هو القضية محل النزاع .

وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن الإمام أحمد وإن أقر التأويل فى مثل هذه الآية إلا أن ذلك لا يسوغ لنا القول بأنه قد أقر التأويل على أنه منهج عام . وفى هذا دلالة ظاهرة على أنه كان ينظر إلى القضية موضوع البحث بعين النقل أولا ، فإذا كانت هناك ضرورة عقلية لتفسير النص على ضوء العقل فلا مناص منها . ولعلنا نلمس من هذا أن الذين ادعوا التمسك بمذهبه ، ممن أجروا النصوص على ظاهرها قد عارضوا منهجه ، الأمر الذى يجعل ادعاءهم محل نظر .

ويبقى الفرق بينه وبين الذين أقروا التأويل كمنهج عام ، فى الإجمال والتفصيل كما قدمنا .

رأى الإمام أحمد فى الرؤية : من المسائل التى أثيرت فى عصر الإمام أحمد « حكم رؤية الله تعالى بالأبصار فى الدار الآخرة » . وقد نفاها المعتزلة ، لأنها تستلزم الجسمية(١) واستلزامها لذلك مشروط بوجود البنية واتصال الشعاع ، ونفى القرب المفرط والبعد المفرط وتوسط الهواء المشف(٢) . ولا تغاير الرؤية عندهم العلم، بمعنى الإدراك القلبى

---

(١) ينظر الأشعرى . مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٦٥ والشهرستانى الملل والنحل ج ١ ص ٤٩

(٢) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٣٥٦ ، نشرة جيوم سنة ١٩٣٤

الذى لا يستلزم وسائط مادية(١) . وتأولوا النصوص التى تخالف هذا المعنى .

أما الإمام أحمد فيرى — اتساقا مع منهجه — الأخذ بما جاء فى القرآن والسنة الصحيحة ، فأثبت جواز الرؤية فى الآخرة . كما قال تعالى: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظـــرة »(٢) وما ماثلها من الآيات التى لا تدل بظاهرها على جواز الرؤية فحسب ، بل على تحقق حصولها يوم القيامة . يقول فى ذلك :

« والإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روى عن النبى ﷺ ثبت من الأحاديث الصحاح . وأن النبى ﷺ رأى ربه ، فان ذلك مأثور بحديث صحيح رواه قتادة عن عكرمة عن عبد الله بن عباس ورواه الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس ، ورواه على بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس ، والحديث عندنا على ظاهره ، كما جاء عن النبى ﷺ ، والكلام فيه بدعة ، نؤمن به على ظاهره ولا نناظر فيه أحداً »(٣) .

ويبدو من هذا القول أن المهم فى مثل هذا المقام — فى نظر الإمام — هو إثبات الوقوع والتحقق لا إثبات الكيفيات ، لأن العقل معزول عن إدراك كيفياتها ، وأى قيمة للإيمان تبقى بعد أن يصل العقل إلى معرفة أسرار الغيب ؟ وفى هذا إنكار لموقف المعتزلة الذين يخضعون حقائق

---

(١) الأشعرى . مقالات ج ١ ص ٢٦٥ .
(٢) سورة القيامة ٧٥ : ٢٢ ، ٢٣
(٣) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد . ص ١٧٣ .

الدين الغيبية لمنطقهم العقلي المتحجر، وينفون بعض الحقائق إذا لم تتسق مع قياسهم الغائب على الشاهد .

أما موقف الإمام من بعض الآيات التي يظن تعارضها ظاهراً ، فقد اعتمد فيه على انفكاك الجهة فالله سبحانه وتعالى نفى أن تدركه الأبصار، وهذا النفي مخصص بهذه الحياة لا بالدار الآخرة ، وبهذا لا تتعارض الآيات(١) . ولكن هذا الحل في تقديري غير صحيح ، لأن الآية عامة ، وتخصيصها يحتاج إلى مخصص ، وعلى كل حال فما كان لمثل الإمام أن يحاول التوفيق بين هذا التعارض الظاهري كما حاوله المتمرسون على المنهج الكلامي ، أمثال فيلسوف الأشاعرة القاضي الباقلاني(٢) .

ولعل في هذا ما يفسر لنا كيف أكثر الإمام من بيان الطرق التي جاءت بها أحاديث الرؤية - كما بينه قوله السابق - حتى تتضافر النصوص على الإثبات ، وهو في موقفه هذا يمثل الأمر الوسط بين تفريط المعتزلة

---

(١) هذا ما جاء في كتاب الرد على الجهمية المنسوب للإمام أحمد - وقد أنكر نسبته إليه الشيخ الكوثري اعتماداً على أن الذهبي لم يذكره في ترجمته للإمام أحمد ، كما لم يذكره ابن الجوزي في المناقب . وقد نفى هذا الكلام الدكتور النشار وعمار الطالبي في نشرهما لهذا الكتاب ، والذي يبدو لي أن رأي الكوثري هو الأرجح ، فإن مثل هذا الكتاب الذي يقال إنه يوضح رأي الإمام في كثير من العقائد لو كان صحيح النسبة إليه لما أغفله كل من ابن الجوزي والذهبي . ولأن فيه بعض الاصطلاحات التي نظن أن الإمام أحمد لم يستعملها (أنظر . الكوثري . التعليق على الاختلاف في اللفظ ص ٥٥ ، والدكتور النشار وعمار الطالبي مقدمة عقائد السلف ص ١٣) .

(٢) الإنصاف . ص ١٨٢ — ١٨٥

حين قالوا بنفى الرؤية ، وإفراط المشبهة والحشوية الذين أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة . إذا بلغوا حداً من الرياضة والاخلاص يؤهلهم لذلك(١) . كما كان هذا الموقف أكثر تحفظا من موقف بعض الأشاعرة الذين يثبتون الرؤية مع نفى لوازمها ، دون أن يقروا بأن ذلك نوع من الانكشاف الذى هو نوع من العلم(٢) . ولو أنهم لم يجاروا المعتزلة فى قياسهم الغائب على الشاهد . وقالوا بمجرد الإثبات كما جاء به النص ، دون التعرض للوازمها نفيا أو إثباتاً لما وقعوا فى هذه الحيرة(٣) .

وفى نهاية هذا البحث نتساءل : إذا كان الإمام أحمد يثبت الرؤية لا بلوازمها — كما هو المفهوم من كلامه — لما يترتب عليها من المحال فى حقه تعالى ، وإذا كان المعتزلة ينفون الرؤية لأن لوازمها تقتضى المحال أيضا ، فهل معنى ذلك أن النفى والإثبات لم يتواردا على شىء واحد ؟ . يبدو لى أن هذا صحيح ، والفرق بينهما حينئذ هو فرق فى احترام كل منهما لأصول منهجه ، فالإمام يحترم ما جاء به النص ، والمعتزلة يؤولونه إذا تعارض مع قواعد منهجهم . وليس الخطأ لديهم فى هذا المقام ناشئاً من تطبيقهم لمنهجهم ، ولكنه ناشىء من قياسهم الأمور الغيبية على الأمور المشاهدة ، كما أشرت إلى ذلك من قبل . وهذا يؤكد أن كتب علم الكلام

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ صـ ٩٦

(٢) انظر مقدمه الدكتور محمد قاسم لكتاب « مناهج الأدلة لابن رشد » صـ ٨٢ وما بعدها .

(٣) انظر بالتفصيل . الشهرستانى . نهاية الأقدام صـ ٣٥٦ ، وشرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار صـ ٢٣٢ والمواقف جـ ٨ صـ ١١٥ وما بعدها .

بمعناه التقليدى قد تضخمت بسبب واحد ، وهو أن القوم لم يكونوا على درجة من الوعى ، حين يثور بينهم الخلاف فى المسألة الواحدة ، فلم يحرروا محل النزاع فيها ، وساق كل فريق إلى ساحة الجدل أدلته ، اعتقاداً منه بأنه على جادة الحق ، ولكن أكثر هذه الأدلة ينفق إلى حد بعيد مع قاله الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

كما أن أكثر مايظهر به بعضهم على بعض ، إنما هو إلزام من طريق الجدل كما يقول الخطابى فى رسالته « الغنية عن الكلام »(١).

هذا هو منهج الإمام أحمد فى العقيدة ، وقد طبقناه فى أظهر مسائلها ، ومنه يتبين لنا أنه ينزع إلى انتهاج طريق النصوص الثابتة فى مقابل المنهج العقلى الذى سار عليه المعتزلة ، تحت تأثير الثقافات المختلفة التى تلقوها ، والذى كان لا يعبأ — إلى حد بعيد — بالنصوص ، إذا ما اصطدمت مع قواعده ، إما بردها إذا كانت أحاديث آحاد ، أو تأويلها إذا خالفت ذلك ، بأن كانت قرآنا أو سنة صحيحة .

وقد كان لمنهج الإمام أحمد ما يبرره ، فقد كان امتداداً لمنهج السلف قبله ، كما كان له فى ذاته ما يتفق مع استعداده الثقافى وتكوينه النفسى ، عبر عنه الشهرستانى بقوله : قالوا — أى أصحاب المنهج المحافظ وذكر منهم الإمام أحمد — إنما توقفنا فى تفسير الآيات وتأويلها لأمرين :

أحدهما : المنع الوارد فى التنزيل(٢) ، فنحن نحترز عن الزيغ .

وثانيهما : أن التأويل مظنون بالاتفاق ، والقول بالظن فى صفات

---

(١) السيوطى . صون المنطق ص ٩٩ ح ١ القاهرة ١٩٦٦

(٢) فى الآية ٧ من سورة آل عمران .

البارى غير جائز ، فربما أولنا الآية على غير مراد البارى تعالى ، فوقعنا فى الزيغ (١) .

وإذا كان هذا المنهج صحيحا ، إذا ما قيس بالغاية منه — كما بينا — فهل كان يكفى أن يحتفظ له بمكانه ، وسط التيارات الثقافية التى تفاعلت فى محيط الفكر الإسلامى ؟ ، أو بمعنى آخر : إذا كان هـــذا المنهج يلبى حاجة الذين يحتفظون بتوازنهم حين يريدون إدراك الحق فى مسائل العقيدة ، فيجعلون لكل من العقل والقلب حدوداً لايتعداها ، فهل يلبى هذا المنهج حاجة الذين فقدوا هذا التوازن ، وغلبوا مطالب العقل على اقتناع القلب ؟ أعتقد أن الواقـــع يقول : لا ، وإن كنت من الذين يرون أن محاولات العقل فى مجـــال العقيدة ، قد تأتى بحقائق لا تتجاوز الإثبات إلى معرفة الكيفيات ، لأن ذلك أمر مغيب عنا . كما شهد بذلك كثير من المبرزين فى العلم .

ثم يأتى فى النهاية سؤال مؤداه . هل ظل منهج الإمام لدى أتباعه بنفس الصورة التى كان عليها عنده ، أم أن القوم قد انحرف بعضهم السبيل ، فطبقوا المنهج على مشاكل العقيدة تطبيقاً خاطئاً ؟ يجيب عن هذا السؤال من يدرس منهج المنتسبين إلى السلف من المتأخرين .

وحسب الإمام أنه كان صاحب قلب وورع ، وفى نفس الوقت كان صاحب عقل ، يعتد بالموروث من ثقافة الأمة ، ويمثل البيئة أدق تمثيل ، فى مواجهة أولئك الذين أشربت نفوسهم حب الثقافة الواردة ، فكانوا ينظرون إلى تراثهم نظرة استخفاف فى بعض الأحيان ، كما كان شأن بعض المعتزلة ممن أشرنا إليهم وبعض من سمـــوا بالفلاسفة المسلمين .

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ ص ٩٥ .

ومن شايعهم من أصحاب المنهج التأويلي الذي لا ضابط له ، كما كان ناقضاً لمنهج الحشوية ، الذين حملوا النصوص على ظاهرها ، دون إعمال عقل ، فوقعوا في التشبيه والتجسيم .

ثم ما أحوجنا في يوم الناس هـــذا إلى تأصيل قواعد العقائد من الكتاب والسنة الصحيحة ، متخذين في ذلك منهج القرآن في بساطته وسهولة ، مسترشدين بما يفرزه العلم الحديث الذي يكشف عن أسرار الله في الكون ، والذي يرينا آياته في الآفاق وفي الأنفس ، حتى يتبين لكل ذي لب أنه الحق .

إن الساحتين : الداخلية والخارجية لعالمنا الإسلامي تعج بتيارات فكرية وعقدية تحتاج إلى بيان وجه الحق فيها ، حتى لا يؤثر جانبها السلبي على حياتنا العقدية ، والمهمة التي ينبغي أن يتبناها عـــلم العقيدة في يوم الناس هذا ، صعبة وشاقة ، تحتم على من يقوم بالعمل في حقل هذا العلم أن يكون على علم بهذه التيارات ، ومنطلقاتها الفكرية ، وما تحمله من أفكار . ليعرف مدى ما فيها من حق أو باطل ، فيكشف عن الحق ويدعو إليه وعن الباطل فيدحضه . وأحسب أن هذه المهمة ترتكز أساساً على عالمية الإسلام في نطاقيه : الزماني والمكاني .

وإذا كانت مناهج السابقين في تناول علم العقيدة ، قد جانبها التوفيق في بعض المباحث ، لما احتوته من تطويلات وإلزامات تتجاوز منطق البرهان ، فإن المنهج الذي أشرنا إليه آنفاً ، هو الذي يمكن أن يقوم بالدور الحقيقي الذي تتطلبه العقيدة الإسلامية اليوم .

إن هذا الذي ندعو إليه من تطور منهج الدراسات العقدية ، أمر يفرضه الإسلام ، لأن الدعوة إليه قد تأكد منهجها في قول الحق تبارك وتعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي

أحسن ، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين (١) » .
فالحكمة تعنى : الإصابة فى القول والعمل ، أو وضع الشىء فى نصابه ،
وهذا يعنى : أن الحال التى يحياها الداعية لها مطلب يقتضى أن يراعى فى
إطار الموعظة الحسنة والجدال بالتى هى أحسن .

وفى نهاية كتابنا هذا ، أتمنى أن يكون قد أدى المهمة التى حرر من
أجلها ، وهى أن يعيش مع الدارس فى نطاق هذا العلم ، مسترشداً بأصول
العقيدة من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، مبيناً مدى انفعال العقل الإنسانى
بهذين الأصلين ، كاشفاً عن مدى القرب أو البعد من روح النص الدينى
منتهياً إلى أن أقرب المناهج إلى روح الدين هو منهج «السلف» لأنه يرضى
القلب قبل العقل ، وأما المناهج الأخرى فقد لوحظ عليها ما يؤكد أن
العقل البشرى لا يزال وسيظل يخطىء وبخاصة إذا ركب متن الشطط
والغرور فى جانب الإفراط ، أو لم يدرك مهمته الحقيقية فى جانب
التفريط .

وأملى أن أكون قد قدمت شيئاً يرضى عنه الله ورسوله . فإن أصبت
فمن الله وإن أخطأت فعذرى أنى بذلت ما يمكن أن يبذله جهد مثل جهدى
والله حسبى وهو نعم المولى ونعم النصير .

تم بحمد الله تعالى ؟

---

(١) سورة النحل : آية ١٢٥ .

ثبت بأهم المصادر والمراجع

أولا : القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة : صحيحا البخارى ومسلم .

ثانياً : المصادر والمراجع الخاصة والعامة .

١ ــ الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ط . القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ .

٢ ــ الأشعرى (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين . ط القاهرة سنة ١٩٥٠ ــ اللمع ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م . الإبانة . ط . القاهرة سنة ١٩٧٧ م .

٣ ــ الاسفرايينى . التبصير فى الدين . ط . القاهرة سنه ١٩٤٠

٤ ــ الإيجى . المواقف ط . القاهرة سنة ١٩٠٧

٥ ــ ابن تيمية . منهاج السنة النبوية . ط . القاهرة سنة ١٩٦٢ ــ دوء تعارض العقل والنقل ط . القاهرة سنة ١٩٧١

٦ ــ ابن الجوزى . دفع شبه التشبيه ط القاهرة ١٣٤٥ هـ مناقب الإمام أحمد ط القاهرة ١٣٤٩ هـ

٧ ــ ابن حجر . تهذيب التهذيب . ط بيروت مصورة عن ط الهند سنة ١٣٢٧ هـ .

٨ ــ ابن حزم . الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط . بغداد سنة ١٣٢١ وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى .

٩ ــ ابن حنبل (الإمام أحمد) الرد على الجهمية . ط منشأة المعارف الاسكندرية سنة ١٩٧١ م ضمن مجموعة عقائد السلف

١٠ — ابن خلدون . المقدمة ط . القاهرة سنة ١٩٦٠ تحقيق د / على عبد الواحد وافى .

١١ — ابن رشد . مناهج الأدلة . ط . القاهرة سنة ١٩٦٤ تحقيق د/ محمود قاسم . فصل المقال ط . القاهرة سنة ١٣١٩ هـ .

١٢ — ابن عبد البر . جامع بيان العلم وفضله . ط القاهرة سنة ١٩٦٨

١٣ — ابن قتيبة . الاختلاف فى اللفظ . ط . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ ضمن مجموعة عقائد السلف .

١٤ — ابن قيم الجوزية . زاد المعاد . ط القاهرة سنة ١٩٥٠ — إعلام الموقعين ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ شفاء العليل . ط . القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

١٥ — ابن كثير . تفسير القرآن العظيم . ط . القاهرة . عيسى الحلبى — البداية والنهاية . ط بيروت سنة ١٩٦٦

١٦ — ابن هشام . سيرة ابن هشام . ط . القاهرة سنة ١٩٥٥

١٧ — أبو ريدة (الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى) النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية . ط . القاهرة سنة ١٩٤٦

١٨ — أبوزهرة (الأستاذ الشيخ محمد) محاضرات فى النصرانية . ط . القاهرة سنة ١٩٤١ — تاريخ المذاهب الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٧١ — أحمد بن حنبل ط . القاهرة سنة ١٩٤٧

١٩ — أحمد أمين (الأستاذ الدكتور) فجر الإسلام . ط القاهرة سنة ١٩٥٩

٢٠ — البغدادى . الفرق بين الفرق . ط . القاهرة سنة ١٩٥٠ — أصول الدين ط . بيروت سنة ١٩٨١

٢١ — البياضى . إشارات المرام . ط . القاهرة سنة ١٩٦٦

٢٢ — بينيس . مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة د / أبو ريدة ط . القاهرة سنة ١٩٤٦

٢٣ — التفتازانى (سعـــد الدين) المقاصد . ط . الأستانة سنة ١٢٧٧ هـ .

٢٤ — التهانوى . كشاف اصطلاحات العلوم والفنون . ط بيروت سنة ١٩٦٦

٢٥ — الجاحظ . الحيوان . ط . القاهرة سنة ١٩٦٦ — الدلائل والاعتبار . ط . القاهرة سنة ١٩٦٧

٢٦ — جولد زيهر . العقيدة والشريعة فى الإسلام . ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ ، الترجمة العربية .

٢٧ — الجوينى (إمام الحرمين) الإرشاد إلى قواطع الأدلة . ط . القاهرة سنة ١٩٥٠

٢٨ — الخياط . الانتصار . ط . بيروت مصورة عن نسخة بدون تاريخ .

٢٩ — ديبور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ط . القاهرة سنة ١٩٣٨ ترجمة د/ أبو ريدة .

٣٠ — الرازى (فخر الدين) . أساس التقديس . ط . القاهرة سنة ١٩٦٦ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ط . أولى . القاهرة بدون تاريخ . معالم أصول الدين . على هامش المحصل .

٣١ — السبكى . طبقات الشافعية . ط . القاهرة .

٣٢ — السنوسى . السنوسية الكبرى ط . الكويت — دار القلم سنة ١٩٨٣

٣٣ — السيوطى . صون المنطق . ط . القاهرة سنة ١٩٦٦ . تحقيق دكتور النشار .

٣٤ — الشهرستانى . نهاية الأقدام . ط . نشرة ألفرد جيوم سنة ١٩٣٤، الملل والنحل بهامش الفصل .

٣٥ — طاش كبرى زادة . مفتاح السعادة . ط . القاهرة سنة ١٩٦٩

٣٦ — غرابة (الدكتور حمودة) الأشعرى . ط . سنة ١٩٥٥

٣٧ — الغرابى (الدكتور على) تاريخ الفرق الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ ، أبو الهذيل العلاف ط . القاهرة سنة ١٩٥٥

٣٨ — الغزالى . المنقذ من الضلال . ط . القاهرة سنة ١٩٧٢ - تهافت الفلاسفة ط القاهرة سنة ١٩٥٨ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ط . القاهرة سنة ١٩٣٢

٣٩ — الماتريدى (أبو منصور) التوحيد . تحقيق د/ فتح الله خايف ط بيروت سنة ١٩٧٠

٤٠ — مصطفى عبد الرازق . تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٦٦

٤١ — المغربى (الدكتور على عبد الفتاح) . إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى . ط . القاهرة سنة ١٩٨٥

٤٢ — محمد إقبال . تجديد التفكير الدينى فى الإسلام .ط . القاهرة سنة ١٩٦٨

٤٣ — محمد بن أبى العز الحنفى . شرح العقيدة الطحاوية .ط بيروت سنة ١٩٨١

٤٤ — محمد عبده (الأستاذ الإمام) رسالة التوحيد . ط . دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٦٥

٤٥ — محمد نصار (الأستاذ الدكتور) المدرسة السلفية ط . القاهرة سنة ١٩٧٩ — فى الفلسفة الإسلامية ط . القاهرة سنة ١٩٨٢

٤٦ — محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد . ط القاهرة سنة ١٩٦٤

٤٧ — النشار (الأستاذ الدكتور على سامى) . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط . القاهرة سنة ١٩٦٥

٤٨ — يحيى هاشم (الأستاذ الدكتور الشيخ) نشأة الآراء والمذاهب . ط مجمع البحوث الإسلامية . القاهرة سنة ١٩٧٢

٤٩ — يحيى هويدى (الأستاذ الدكتور) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٦٥

٥٠ — يوسف كرم (الأستاذ) تاريخ الفلسفة اليونانية ط القاهرة سنة ١٩٥٥

فهرس الموضوعات

كتب وبحوث للمؤلف

١ — العقيدة السنوسية الكبرى ، شرح وتعليق ط القاهرة سنة ١٩٧٢.

٢ — العقيدة والأخلاق ، بالاشتراك ط القاهرة سنة ١٩٧٢

٣ — الوسيط فى المنطق الصورى ، ط. القاهرة سنة ١٩٧٢

٤ — الرد على المنطقيين لابن تيمية ، تقديم وتعليق وتحقيق بالاشتراك ط . القاهرة سنة ١٩٧٥.

٥ — المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ط. القاهرة ١٩٧٩.

٦ — دراسات فى فلسفة الأخلاق ، ط القاهرة سنة ١٩٨٢ نشر مكتبة دار القلم — الكويت .

٧ — فى الفلسفة الإسلامية : قضايا ومناقشات ، ط القاهرة سنة ١٩٨٢ نشر مكتبة الأنجلو المصرية .

٨ — العقيدة الإسلامية : أصولها وتأويلاتها ، ط. القاهرة سنة ١٩٨٢

بحوث منشورة فى حوليات ومقدمة لمؤتمرات

١ — الطفولة فى ضوء معطيات الإسلام، المؤتمر الدولى للطفل، العراق سنة ١٩٧٩.

٢ — روح الحضارة الإسلامية، المؤتمر الدولى للحضارة . القاهرة سنة ١٩٧٩.

٣ — العلوم الكونية وأثرها فى تدعيم الإيمان ، المؤتمر الدولى للإسلام والعلم ، إسلام أباد ١٩٨٠

٤ — الجانب المنطقى فى فلسفة الغزالى ، الكتاب التذكارى لمرور تسعة قرون على وفاة الغزالى — جامعة قطر سنة ١٩٨٧

٥ — الأساس القرآنى لفكرة الكمون عند النظام المعتزلى .

حولية كلية الشريعة — جامعة قطر سنة ١٩٨٧

٦ — جهود المحدثين فى الدفاع عن السنة ، حولية مركز دراسات السنة والسيرة - جامعة قطر سنة ١٩٨٧

٧ — الفلسفة والواقع فى البيئة الإسلامية ، ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة . القاهرة ١٩٨٩

٨ — منهج البحث فى العقيدة فى ضوء التطور العلمى المعاصر ، ندوة المناهج . الجزائر قسنطينة ١٩٨٩

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٨٩/٠٥٨٨١ م